

LE DROIT DE PROPRIÉTÉ
DANS SAINT AUGUSTIN

Le Droit de Propriété
dans saint Augustin

THÈSE

POUR LE DOCTORAT EN THÉOLOGIE

PRÉSENTÉE

Devant la Faculté de Théologie
de l'INSTITUT CATHOLIQUE de Paris

PAR

M. l'abbé Théodore FORTIN

du Diocèse de Bayeux



CAEN
IMPRIMERIE-RELIURE DE Vve A. DOMIN
RUE ET COUR DE LA MONNAIE

1906



Vu et permis d'imprimer,

Paris, 15 Avril 1906.

Le Recteur,
P. L. PÉCHENARD.

INTRODUCTION

La question de la propriété est une question de la plus haute importance au point de vue de la Société. M. Ch. Letourneau l'a fort bien constaté. « L'ins-
» tinct de la propriété est un instinct inné et domi-
» nateur. Dans l'humanité, il a été le grand facteur
» de l'histoire. Autour de lui se sont organisées les
» sociétés. C'est lui qui a dicté la plupart des codes,
» par lui les empires ont été édifiés et détruits. »[1]

Il semble même qu'à notre époque elle devienne une question grave pour la religion. C'est ce qui fait dire à Cornelissen : « Depuis le commencement du
» mouvement contre la propriété privée, qui, dans la
» seconde partie de notre dix-neuvième siècle et sous
» les formes du mouvement socialiste ou communiste
» anarchiste, se manifeste dans tous les pays mo-
» dernes du monde, une question est demeurée à
» l'ordre du jour et même devenue brûlante aussi
» bien dans les cercles catholiques que dans les rangs
» des socialistes des diverses écoles : la question de
» savoir si la communauté des biens nécessaires à

1. Évolution de la propriété, p. 2.

» l'existence des hommes est contraire ou non aux
» préceptes du christianisme »[1]

Et de fait, il y a parmi les catholiques des divergences notables. Si tous admettent le droit de propriété, en fait, quelques-uns l'admettent en vertu de principes qui permettront un jour de le détruire. J'ai même été étonné en lisant un certain nombre d'écrivains, de la multiplicité et de la divergence de leurs opinions.

Mais fait curieux et qui tient à l'état d'esprit scientifique moderne : tous les écrivains catholiques appuient leurs affirmations sur la doctrine des Pères de l'Église, même ceux qui soutiennent les opinions les plus contradictoires. Ainsi pendant que les uns constatent que les Pères sont les défenseurs intransigeants de la propriété, au point qu'ils accusent saint Thomas d'avoir rompu avec leur tradition en admettant une propriété incomplète, d'autres, au contraire, affirment que les Pères obligent les riches à partager avec les pauvres, de manière à rétablir l'égalité des conditions.

Evidemment ces deux opinions si différentes ne sont pas vraies en même temps. On peut même se demander si elles ne sont pas fausses toutes les deux. Qu'ont donc pensé les Pères du droit de propriété ? Et même en ont-ils pensé quelque chose ? C'est là, une question intéressante, non seulement au point de vue

1. Revue sociale. Le Christianisme et le Socialisme.

de l'érudition et de l'histoire, mais aussi au point de vue de la théologie et de l'économie sociale.

Il était impossible de faire une étude complète des Pères. Parmi eux j'ai choisi saint Augustin, à cause de la place qu'il tient dans la patristique et surtout parce qu'il est fréquemment invoqué par les tenants des deux partis.

Jadis, ces questions qui nous passionnent n'étaient pas même agitées. Nul ne contestait la propriété et ses droits Et pour parler de saint Augustin, on a beau feuilleter ses nombreux ouvrages, on ne trouve nulle part la rubrique de Propriété. Il semble même que la pensée d'une pareille étude ne lui soit pas venue. Mais de ce que saint Augustin n'a pas parlé ex professo de la propriété, on ne peut pas dire qu'il n'en a pas eu un concept à lui, plus net et mieux défini qu'on ne pourrait d'abord se l'imaginer.

A ce propos, la lecture de saint Augustin a été pour moi fort instructive. D'abord saint Augustin surprend. Il paraît suivre à l'aventure l'impulsion de son génie. Il faut l'écouter longtemps pour avoir toute sa pensée. Et l'on voit enfin, que s'il jette en passant certaines affirmations, elles ne sont pas, comme le croient plusieurs, l'effet du hasard ou l'entraînement de l'éloquence. Mais ce n'est qu'après une lecture plus complète et une assimilation plus parfaite, que leur sens apparaît dans toute son intégrité et que sa pensée se dégage dans une lumière éclatante.

Ceci est remarquable pour ce qui touche à la propriété.

Tant de personnes ont lu saint Augustin. Qui donc s'est avisé qu'il avait une théorie sur la propriété? Les auteurs catholiques ou même socialistes citent bien par ci par là, un texte plus ou moins heureux du docteur ; aucun n'a remarqué que ce texte n'est pas isolé, et qu'on trouve ailleurs le complément de la pensée qu'il exprime. Et pourtant il en est ainsi. saint Augustin a une théorie sur la propriété, une théorie complète, solide, féconde et même très personnelle.

Tantôt, en effet, saint Augustin nous montre Dieu créateur et maître unique de toutes choses, tantôt il nous dévoile les secrets des lois éternelle, naturelle et humaine. Il développe avec amour, ici, la manière dont il conçoit l'ordre, là, les beautés qu'il découvre dans la paix où tend l'univers. Ailleurs, il s'arrête à montrer comment le juste est la source et la raison du droit. Enfin il applique tout cela à la conduite de la vie et en tire toutes ses conclusions pour l'usage que nous devons faire des richesses.



CHAPITRE I

Le concept de Justice dans saint Augustin

Essayer de comprendre comment saint Augustin conçoit la propriété, en n'étudiant dans ses ouvrages que la propriété, ce serait le meilleur moyen de n'arriver à aucun résultat. Chez lui les idées ne sont pas indépendantes les unes des autres. Toutes les questions, au contraire, se rattachent entre elles par quelque point. Une lecture attentive trouve même une synthèse si complète que l'on pourrait ramener toute sa science à quelques principes seulement, dont il a su heureusement déduire et enchaîner les conséquences.

Il a parlé souvent de la propriété, mais ce qu'il en dit découle le plus habituellement d'idées plus générales. Sa théorie se rattache à la manière bien personnelle dont il comprend le jeu des forces du monde. Aussi ne puis-je moi-même présenter la propriété dans saint Augustin comme une étude séparée. Je dois montrer comment la conception qu'il en a, sort forcément de la thèse magistrale qui domine toute sa morale et toute sa philosophie.

Le thème que nous retrouverons parmi les travaux

si divers de saint Augustin est toujours le même. L'ordre et le rôle qu'il joue dans le gouvernement du monde sont la lumière avec laquelle il éclaire toutes les obscurités des problèmes les plus divers. Il suffit de creuser avec lui cette notion de l'ordre, pour le suivre facilement au milieu des dédales les plus inextricables, et trouver les solutions les plus satisfaisantes, quoique peut-être aussi les plus inattendues. Et c'est ainsi que nous verrons comment la théorie de la propriété, n'est elle même, qu'une des faces de cette notion d'ordre que saint Augustin a su rendre si féconde.

L'idée d'ordre, en effet, est fondamentale dans l'esprit de saint Augustin, et l'on peut voir, en lisant attentivement ses œuvres, que le concept qu'il en a dirige totalement l'évolution de son esprit.

« L'ordre, c'est cette disposition qui, suivant la » parité ou la disparité des choses, assigne à chacun » sa place. Ordo est parium dispariumque rerum sua » cuique loca tribuens dispositio » [1].

Et comme Dieu gouverne tout et le fait avec sagesse, il ne peut pas ne pas y avoir d'ordre partout. « Rien » n'est contraire à l'ordre, car il serait en dehors de » l'ordre. Même l'erreur n'est pas contraire à l'ordre. » Car il n'apparaît pas que quelqu'un puisse errer » sans cause. Et la série des causes est renfermée » dans l'ordre. Et l'erreur qui ne se produit pas sans

1. Cité. XIX, 13.

» cause, à son tour engendre quelque chose dont elle
» est cause. Par suite, si ce n'est pas en dehors de
» l'ordre, cela ne peut être contraire à l'ordre. Et bona
» et mala in ordine sunt »[1].

« Qui ordo atque dispositio, quia universitatis con-
» gruentiam ipsa distinctione custodit, fit ut mala
» etiam esse necesse sit. Ita quasi ex antithetis quo-
» dammodo, quod nobis, etiam in oratione jucundum
» est, id est ex contrariis, omnium simul rerum pul-
» chritudo figuratur »[2]..

L'ordre, en effet, est une relation, une harmonie des choses qui les hiérarchise ou les établit dans une mutuelle dépendance. Il soumet les inférieures aux supérieures pour en faire un tout plein de cohésion.

Par suite, l'ordre est entièrement contingent et varie autant que les éléments qui entrent en relation, et dont le conflit apparent tend vers une tranquillité dans l'ordre qui n'est autre chose que la paix[3].

L'ordre avec sa tranquillité, la paix, est donc la loi qui domine toute la création. Je renvoie au XIXe livre de la Cité de Dieu que je ne puis citer tout entier et qui en est une démonstration éloquente. Tout tend vers l'ordre et la paix. La guerre, la cruauté des hommes, même la férocité, ne sont criminelles que pour aboutir à la paix et à la tranquillité de l'ordre. Même le désordre apparent des éléments cherche la paix en

1. De ordine. VI, 15-16; Migne, t. I, p. 985.
2. De ordine. VII, 18; Migne t. I, p. 986.
3. Cité. XIX. passim.

tant qu'il s'harmonise avec l'ensemble dont il fait partie.

« Et ce qui est contre l'ordre doit encore néces-
» sairement en quelque partie, de quelque partie, ou
» avec quelque partie du système qui le constitue ou
» qu'il exprime, avoir la paix, sinon il ne serait rien,
» absolument rien. Si, par exemple, un homme est
» suspendu la tête en bas, la situation du corps, l'or-
» dre des membres sont renversés ; car ce que la
» nature veut être au-dessus est au-dessous, et ce
» qu'elle veut au-dessous se trouve au-dessus. Ce dé-
» sordre trouble donc la paix du corps, c'est pourquoi
» il est pénible : cependant l'âme est en paix avec son
» corps, elle s'intéresse à son salut, c'est pourquoi il
» y a souffrance. Que si les angoisses de la douleur
» détachent l'âme et l'expulsent, tant que l'union des
» membres subsiste, ce qui demeure ne peut se pas-
» ser d'une certaine paix entre ses parties : c'est
» pourquoi il y a encore quelqu'un de pendu. Quant
» au corps terrestre qui tend vers la terre et lutte
» contre le lien qui le suspend, c'est qu'il aspire à sa
» paix propre et réclame pour ainsi dire, par la voix
» de son poids, le lieu de son repos, et quoique déjà
» privé d'âme et de sentiment, il ne s'éloigne pas
» néanmoins de sa paix naturelle, soit qu'il la possède
» soit qu'il y tende. Que si l'emploi de certains élé-
» ments et certaine préparation ne laissent pas la
» forme du cadavre se dissoudre et s'évanouir, il y a
» là une sorte de paix, qui unit les parties aux parties

» et attache toute la masse à un milieu convenable et
» partant paisible. Si, au contraire, on ne prend aucun
» soin de l'embaumer, l'abandonnant au cours ordi-
» naire de la nature, il s'établit une lutte d'émana-
» tions contraires et qui blessent notre sens jusqu'à
» ce que ce débris se mette en harmonie avec les
» éléments du monde et rentre partiellement et in-
» sensiblement dans leur paix. Ici, toutefois, rien ne
» se soustrait aux lois du souverain Créateur et Or-
» donnateur qui gouverne la paix de l'univers : car,
» bien que de petits animaux naissent du cadavre
» d'un plus grand animal, c'est en vertu de la même
» loi du Créateur, que ces imperceptibles corps veil-
» lent à maintenir chacun avec soi-même cette paix
» protectrice de leur imperceptible existence. Et quand
» les corps détruits seraient dévorés par d'autres ani-
» maux, où qu'ils soient disposés, quelque combi-
» naison, quelque assimilation ou transformation qu'ils
» subissent, ils trouvent répandues partout, pour le
» salut des espèces vivantes, ces mêmes lois qui con-
» cilient les substances sympathiques. » [1]

Toutes les fois donc que plusieurs êtres entrent en relation, il s'établit forcément un certain ordre et cet ordre est essentiellement variable et contingent comme les éléments qui sont en jeu.

De la notion d'ordre découle logiquement pour

1. Cité. XIX, 12.

saint Augustin, celle de justice, car pour lui la justice n'est pas autre chose que l'amour et le respect de l'ordre, et en cela encore ses concepts sont bien différents des nôtres, tout en s'exprimant par les mêmes mots.

Si nous consultons les auteurs modernes nous verrons que pour eux la justice est une vertu bien définie. Elle caractérise un seul genre d'actions, ce sont les actions que saint Thomas appelle ad alterum.

Vermeersch prend la définition même de saint Thomas : « Justitia proprie dicta est virtus moralis cardinalis secundum quam aliquis constanti et perpetua voluntate jus suum cuique tribuit ». [1]

Pour Vermeersch, la justice respecte le droit objectivement pris, c'est à dire la chose qui est due à quelqu'un, en vertu de la faculté inviolable qu'il a de la réclamer.

En second lieu, la justice règle les rapports envers les personnes seulement.

Saint Thomas avait déjà limité le sens du mot justice, et pour lui la justice au sens rigoureux est la vertu qui rend à chacun ce à quoi il a droit.

Il sait bien que quelques-uns prennent le mot justice dans un sens plus général, mais il ne l'admet pas sinon d'une manière large et impropre [2]

Saint Augustin ne fait pas ces distinctions. Il n'a

1. S. 2, 2, LVIII.
2. S. 1, 2, CXIII, 1.

pas plusieurs concepts de justice. Il n'y a pas chez lui de justice strictement dite, ni de justice par métaphore. Il y a simplement la justice, concept synthétique et un, universel et si l'on veut transcendental d'où il tirera les différents sens qu'ont admis les modernes, mais qui dans sa pensée n'existeront pas précis et séparés.

L'article de saint Thomas nous aide à comprendre saint Augustin. Saint Thomas dit : justitia de sui ratione importat quamdam rectitudinem ordinis, mais tandis qu'il restreint cette rectitude à l'ordre des relations entre les personnes, saint Augustin ne fait aucune restriction, ni aucune division. Le juste, l'injuste est tout ce qui observe ou détruit l'ordre, non pas tel ordre en particulier, mais l'ordre en général. Aussi peut-il sans erreur se servir du mot justice pour désigner des choses disparates, tandis que les modernes doivent indiquer de quelle justice ils veulent parler.

L'ordre, dit saint Augustin, est cette disposition qui suivant la parité ou la disparité des choses assigne à chacun sa place. L'ordre est donc en somme une relation de coordination ou de dépendance. Reconnaître et observer cette relation, c'est reconnaître et observer l'ordre, c'est la justice.

« Magister: Jam vero ipsa ejus ordinatio qua nulli » servit nisi uni Deo, nulli coæquari nisi purissimis » animis, nulli dominari appetit nisi naturæ bestiali » atque corporeæ, quæ tandem virtus esse tibi vide-

» tur? — Discipulus — Quis non intelligat hanc esse
» justitiam? [1]

Cette justice ne peut se trouver que dans les êtres raisonnables, qui sont capables de percevoir l'ordre et de l'observer. C'est l'homme surtout qui est le sujet du juste ou de l'injuste, les êtres inférieurs ne sont ni justes ni injustes.

« Quapropter hominis actio serviens fidei servienti
» Deo, refrœnat omnes mortales delectationes, et eas
» coercet ad naturalem modum, meliora inferioribus
» ordinata dilectione præponens. Si enim nihil delec-
» taret illicitum, nemo peccaret..... Est autem illici-
» tum, quod lex illa prohibet qua naturalis ordo
» servatur....... Magna est humana natura, quando-
» quidem per eam possibilitatem instauratur, per
» quam si voluisset, non cecidisset. Magnus ergo
» Dominus et laudabilis valde qui condidit eam. Con-
» didit enim et inferiores quæ non possunt peccare :
» condidit et meliores quæ nolunt peccare. Bestialis
» enim natura non peccat quia nihil facit contra
» æternam legem. Cui sic subdita est ut ejus particeps
» esse non possit. Rursus angelica sublimis natura
» non peccat quia ita particeps est legis æternæ ut
» solus eam delectet Deus, cujus voluntati sine ullo
» experimento tentationis obtemperat. Homo autem
» cujus propter peccatum tentatio est vita super ter-
» ram, subdat sibi quod habet commune cum bestiis,

1. De Musica, lib. VI. XV, 50; Migne, t. I, p. 180

» subdat Deo quod habet commune cum angelis ; » donec justitia et immortalitate perfecta atque per- » cepta, ab istis exaltetur, illis æquetur » [1]

On peut lire tout le passage, où saint Augustin développe cette pensée que pour pécher, il faut aller contre la loi éternelle, quæ ordinem naturalem conservare jubet et perturbare vetat.

Toujours saint Augustin prend le mot de justice dans le sens de conservation de l'ordre.

« Fit autem homo iniquus cum propter se ipsas » diligit res propter aliud assumendas, et propter » aliud appetit res propter se ipsas diligendas. Sic » enim quantum in ipso est perturbat in se ordinem » naturalem quem lex œterna conservari jubet. Fit » autem homo justus cum ob aliud non appetit rebus » uti nisi propter quod divinitus institutæ sunt : ipso » autem Deo frui propter ipsum, seque et amico in » ipso Deo propter eumdem ipsum Deum » [2]

Nulle part nous ne voyons saint Augustin séparer l'idée de justice de l'idée d'ordre et de dépendance.

L'homme : utitur quibusdam corporibus ordinandis ad justitiam [3]

Et cette justice dans laquelle il incarne l'idée d'ordre, n'est pas seulement la rectitude morale en général. C'est aussi la justice légale et la justice distributive sans en exclure la justice commutative.

1. Contra Faustum, lib. 22, ch. XXVIII ; Migne, t. VIII, p. 419.
2. Contra Faustum, lib. 22, ch. LXXIII, Migne, t. VIII, p. 450.
3. De diversis questionibus 30 ; Migne, t. VI, p. 20.

« Aussi quand l'homme ne sert pas Dieu, quelle justice peut être dans l'homme. Puisque n'étant pas soumise à Dieu l'âme ne peut exercer justement aucune autorité sur le corps, la raison humaine sur les vices. Et si dans l'homme individuel, il n'est alors aucune justice, quelle justice peut être dans une association d'hommes qui se compose d'individus semblables ? [1]

Quelle est donc cette justice que saint Augustin accorde à l'individu ?

« Ici, répond-il, la justice en chacun, c'est que Dieu commande à l'homme obéissant, l'âme au corps, la raison aux vices rebelles, soit qu'elle les réduise, soit qu'elle leur résiste. [2]

Saint Augustin passe donc d'une justice générale, la rectitude morale, à une justice spéciale, au moins la justice légale, sans transition. Il le fait parce qu'il les identifie, ou du moins les fait découler logiquement et nécessairement l'une de l'autre. C'est que, lors même qu'il en arrive à une définition rigoureuse de la justice, il omet toujours un mot que depuis l'on a regardé comme essentiel ; et les définitions de saint Augustin sont fréquentes. Ce n'est donc pas par mégarde, mais volontairement, que sa définition ne le renferme pas. Comment définissons nous la justice ? Virtus qua aliquis jus suum cuique tribuit. — Comment saint

1. Cité de Dieu, XIX, 21 ; Moreau, III, 245.
2. Cité XIX, 27 ; Moreau, III, 261.

Augustin la définit-il ? Toujours ainsi : virtus qua aliquis sua cuique tribuit.

L'absence du mot jus établit une différence essentielle entre la seconde et la première définition. Voici quelques définitions de saint Augustin.

« Justus est animus qui scientia atque ratione in » vita ac moribus sua cuique distribuit. »[1]

« Justitia est habitus animi, communi utilitate con» servata, suam cuique tribuens dignitatem ».[2]

« Justitia porro ea virtus est quæ sua cuique distri» buit.[3]

« Quid justitia, cujus munus est sua cuique tri» buere ».[4]

Nulle part nous ne trouvons jus suum, et saint Augustin ne pouvait pas le mettre. Pour nous, l'ordre que conserve la justice ne s'adresse qu'aux actes ad alterum. Pour saint Augustin, cet ordre est l'ordre général de tous les êtres. Le droit objectif qui, pour nous, est la seule matière de la justice, ne peut être réclamé qu'en vertu d'un droit subjectif ou faculté inviolable inhérente à la seule personne. Le mot jus suum, dans la définition, restreint donc le mot justice aux seuls rapports sociaux. Cette restriction ne s'est jamais faite dans la pensée de saint Augustin, et c'est pour cela qu'il n'a pas mis jus suum, mais sua. Or

1. De Trinitate, lib. 8, ch. VII ; Migne, t. VIII, p. 955.
2 Migne, t. VI, p. 20.
3. Cité. XIX, 21 ; Moreau. III, 224.
4. Cité de Dieu. XIX, 4 ; Moreau, III, 203.

sua est tout aussi bien ce qui convient aux autres êtres qu'à l'homme. Seul l'homme a jus, tous les autres êtres ont un suum, même ceux qui ne peuvent avoir un jus. Et c'est bien cela que veut saint Augustin. Heureusement qu'il nous l'a dit et je puis ainsi le montrer. Je ne lui prête rien qui ne lui appartienne. La justice, pour lui, cette justice qui sua cuique tribuit, n'est pas autre chose que ce que nous avons vu plus haut, et se confond avec la rectitude générale des actions humaines qui observent l'ordre et se soumettent à l'harmonie universelle des dépendances.

« Quid justitia, cujus munus est sua cuique tri-
» buere — unde fit ipso homine quidam justus ordo
» naturæ, ut anima subdatur Deo, et animæ caro, et
» per hoc Deo et anima et caro — nonne demonstrat
» in eo se adhuc opere laborare potius quam in hujus
» operis jam fine requiescere » [1].

Et cependant cette justice, qui est la rectitude générale, le respect, la conservation de l'ordre, de tout ordre, sera aussi pour lui, et tout naturellement, la justice commutative, car cette justice commutative n'est pas autre chose que l'observation de l'ordre qui doit exister entre les hommes, quant à la possession des biens.

« Or, la justice est cette vertu qui rend à chacun
» ce qui lui appartient. Quelle est donc cette justice
» de l'homme qui dérobe l'homme même au vrai Dieu

1. Cité. XIX, 4 ; Moreau, III, 203.

» pour l'asservir aux esprits impurs ? Est-ce là rendre
» à chacun ce qui lui appartient ? L'homme qui ravit
» un fonds à celui qui l'a acheté, pour le livrer à un
» autre qui n'y a aucun droit est injuste. Et l'homme
» qui se soustrait lui-même à la puissance de Dieu,
» son créateur, pour se faire l'esclave des esprits de
» malice est-il juste ? » [1].

Il est bien certain que saint Augustin ne paraît pas distinguer, comme nous, les divers sens du mot justice. Aussi réunit-il dans un même raisonnement la justice générale ou rectitude morale et la justice commutative ou respect des droits d'autrui. Et chez lui ce n'est pas confusion, au contraire. Il reconnaît bien que, dans la justice commutative, il y a un droit. Voici comment le lien se fait dans son esprit. La justice est partout où il y a observance de l'ordre. Dans la possession des biens il y a un ordre. Mais quel est cet ordre ? Car il se peut que l'usage des biens crée un ordre autre que l'ordre des droits. Or pour nous la justice commutative respecte des droits. Saint Augustin le reconnaît également, mais pour lui le droit découle de cette rectitude morale, qui, à son sens, constitue toute la justice. Pour nous, le droit se conçoit en dehors de cette rectitude et nous admettons que nous avons d'abord un droit, puis, que nous en pouvons faire ensuite bon ou mauvais usage. La rectitude morale est consécutive à l'usage que nous

1. Cité. XIX, XXI ; Moreau, III, 224.

faisons de ces droits. Pour saint Augustin, au contraire, c'est la rectitude morale qui constitue le droit, et là où il n'y a pas rectitude, là où il n'y a pas le juste, il n'y a pas de droit. Je sais qu'on a beaucoup essayé de changer sa pensée par crainte de conclusions qui effrayaient. Nous verrons plus tard ce que sont ces conclusions, mais il nous faut bien admettre, pour être loyal, que saint Augustin s'exprime fort clairement.

« Vide si injuriam passus es. Latrones multa pa-
» tiuntur, sed non injuriam. Scelerati omnes patiun-
» tur multa mala sed nulla est injuria. Aliud est pati
» injuriam, aliud pati tribulationem, aut pœnam. Jus
» et injuria contraria sunt. Jus enim est quod justum
» est. Neque enim omne quod jus dicitur, jus est.
» Quid si aliquis condat jus iniquum ? Nec jus dicen-
» dum est si injustum est. Illud enim verum jus est
» quod etiam justum est. Vide quid feceris, non quid
» patiaris. Si jus fecisti, injuriam pateris, si injuriam
» fecisti, jus pateris » [1].

C'est pour n'avoir pas bien compris cela, que tant d'auteurs ont mal interprété ce que saint Augustin dit de la propriété. Nous concevons, nous, la propriété comme un droit, et si nous respectons ce droit dans les autres, nous sommes justes. Pour saint Augustin, c'est le contraire. Si nous observons l'ordre qui crée une relation d'usage entre les créatures et nous, nous

1. Enarratio in ps. CXLV, 15 ; Migne, t. IV, p. 1894.

sommes justes, et si nous sommes justes, si nous nous servons avec justice des créatures, nous acquérons un domaine sur elles; et c'est ce domaine qui nous fait propriétaires. Ce domaine, les autres devront le respecter, et c'est ainsi que naîtra, pour saint Augustin, la justice commutative et le droit de propriété. On voit, par là, comment pour lui, il n'était pas nécessaire de distinguer entre les diverses justices, et comment cette rectitude morale, cette observation de l'ordre en général, lui permet de répondre à toutes les questions.

Aussi ne fait-il pas, comme nous, de la justice une vertu spéciale, même cardinale. C'est pour lui comme une vertu transcendantale. Elle informe toutes les autres vertus, même les vertus cardinales, et en est comme la mère et la régulatrice.

« Quartus fluvius non dictum est contra quid vadat, » aut quam terram circumeat. Justitia enim ad omnes » partes animæ pertinet, quia ipsa ordo et æquitas » animæ est, qua sibi ista tria concorditer copulantur, » prima prudentia, secunda fortitudo, tertia tempe» rantia, et in ista tota copulatione atque ordinatione » justitia » [1].

Certes, nous sommes loin de l'enseignement moderne; mais celui qui médite de bonne foi et sans parti pris, les œuvres de saint Augustin, ne peut s'étonner d'arriver à cette conclusion, car elle résume très logiquement toute sa pensée.

1. De Genesi contra Man. lib. II, ch. x ; Migne, t. III, p. 204.

Du reste, nous retrouverons ces mêmes idées dans l'étude que nous ferons de la propriété, et nous comprendrons mieux comment ce concept d'ordre et de justice anime tout le travail intellectuel du saint Evêque, et comment aussi il suffit pour découvrir toutes les lois de la morale.

La propriété, en effet, n'est pour saint Augustin, qu'un des grands éléments de l'ordre. Sans elle, l'homme ne pourrait atteindre sa fin dans les conditions de vie où il se trouve. Cette harmonie de dépendance, qu'il y a entre les êtres inférieurs, l'homme et Dieu, cette domination que Dieu accorde à l'homme sur les êtres inférieurs, en vue d'un usage moral et juste, sont pour saint Augustin, la preuve que l'homme peut s'approprier les créatures. De cette appropriation juste et selon l'ordre, sortiront les droits individuels ou sociaux.

Mais là encore, fidèle à sa conception de l'ordre et de la justice, saint Augustin ne regardera pas la propriété comme un droit distinct, comme une justice à part de la justice et de la rectitude morale, et ainsi il arrivera à ses conclusions si personnelles, par lesquelles il règle nettement les droits et les devoirs de la propriété, en même temps qu'il limite les pouvoirs de l'Etat sur la propriété privée et individuelle et qu'il les resserre de manière à les retenir tous, dans la seule notion d'ordre et de paix sociale.

CHAPITRE II

Dieu seul a un domaine absolu et indépendant. L'homme n'a qu'un domaine dérivé et dépendant.

La première idée que saint Augustin se fait de la propriété est une idée toute théologique. Elle domine en fait toute sa théorie de la propriété.

Dieu a le domaine de toutes choses et les a créées, seul il peut en disposer en maître et comme il lui plaît. C'est de lui que nous tenons les biens que nous possédons, et il peut mettre des conditions à cette possession. En maint endroit, saint Augustin développe cette pensée que Dieu a, sur toutes choses, une maîtrise complète inconditionnelle et indépendante.

« Toutes les bêtes de la forêt m'appartiennent, » pourquoi vous demanderais-je ce que j'ai créé ? Ce » que j'ai créé est-il plus à vous, qui avez reçu de moi » la possession, qu'à moi qui l'ai fait ? Toutes les » bêtes de la forêt m'appartiennent. Mais dira peut-» être ce peuple d'Israël, les bêtes sont à Dieu, c'est-» à-dire les bêtes sauvages que je ne renferme pas » dans mes étables, que je n'attache pas à mes » râteliers, mais ce bœuf, cette brebis, ce chevreau, » sont à moi. Les bêtes de la forêt m'appartiennent,

» les troupeaux des montagnes et les bœufs. Les » choses que vous ne possédez pas sont à moi, à moi » également appartiennent toutes celles que vous » possédez. Si en effet vous êtes mon esclave, toutes » vos propriétés m'appartiennent. Totum peculium » tuum meum est. Neque enim est peculium domini » quod sibi servus comparavit et non erit peculium » Domini quod ipse Dominus servo creavit ? Ergo » meæ sunt bestiæ silvæ, quas tu non cepisti, mea » sunt et pecora in montibus quæ sunt tua et boves » qui sunt ad præsepe tuum, omnia mea sunt quia » ego creavi ea » [1].

Aussi cette maîtrise de Dieu est-elle totale et absolue, tandis que celle de l'homme n'est que conditionnelle et relative.

Autre est le dominium de Dieu, autre est celui de l'homme, parce que Dieu domine autrement que l'homme. L'homme en effet n'a pas une puissance totale sur ce qu'il possède. Il ne peut vraiment que s'en servir. Comme le fait bien remarquer Monsieur Deploige dans son étude sur « La propriété dans saint Thomas », l'homme n'a vraiment rien en propriété absolue, mais tout en usage. Il ne peut pas arrêter le cours de la nature, en modifier les lois, en transformer les forces. Tout au plus, même au plus fort de sa science, peut-il en combiner les énergies. Il dirige le cours des phénomènes, il canalise les sources, il en

1. Ps. XLIX, 17; Migne, t. IV, p. 576.

profite, mais il ne lui est pas loisible de les arrêter et de se les approprier. C'est ce que saint Augustin dit si habilement : « Alia possessio Dei, alia possessio hominis, id est, aliud est possidere Dei, aliud possidere hominis. Non enim tu quod possides, totum habes in potestate, aut quandiu vivat bos tuus in tua potestate est, aut ut non pereat, aut non pascatur » 1.

Cette vérité que Dieu a seul un domaine absolu et indépendant se retrouve partout dans saint Augustin, qui en tire beaucoup de ses considérations morales. C'est même cette foi, qui lui fait trouver les meilleures raisons en faveur de l'aumône : « Pourquoi » ces malheureux ne comprennent-ils pas le but que » se propose le Seigneur, lorsqu'il dit, par la bouche » du prophète Aggée : L'or est à moi, l'argent est à » moi. Dieu veut ici que celui qui refuse de partager » avec les pauvres ce qu'il possède, alors même qu'on » lui rappelle le précepte de l'aumône, comprenne que » Dieu lui commande de donner, non de son propre » bien, mais du bien qui appartient au Seigneur lui- » même. Il veut aussi que celui qui assiste le pauvre » ne s'imagine point donner ce qui est à lui, et n'ou- » vre pas son cœur à l'enflure de l'orgueil et de la » vanité, au lieu de s'affermir dans la vertu de misé- » ricorde. L'or est à moi, dit le Seigneur, l'argent est » à moi, il n'est point à vous, riches de la terre. » Pourquoi donc hésitez-vous à donner au pauvre de

1. Migne, t. IV, p. 576.

» ce qui m'appartient, ou pourquoi vous enorgueillir » lorsque vous donnez de ce qui est à moi ? » [1].

La première conséquence de cette proposition est que Dieu distribue, comme il lui plaît, les biens qui sont à lui et qu'il a créés. Cette idée est fondamentale. Sous les apparences du hasard, des événements, même de l'industrie humaine, il y a toujours Dieu, Dieu le maître, l'unique maître des biens, qui en dispose à son gré et les donne à qui il veut. Evidemment il y a des causes secondes. Ce sont ces causes secondes qui, immédiates pour nous, frappent surtout nos regards. Ce sont ces causes, que nous observons, ce sont elles, dont, dans une certaine mesure, nous pouvons disposer, ce sont elles, que nous mettons en action pour obtenir tel ou tel effet. On comprend que nous soyons prêts à leur attribuer uniquement l'effet qu'elles produisent immédiatement, mais saint Augustin ne se laisse pas prendre aux apparences. Il va au fond des choses, il veut voir la cause dernière, suprême, et vraiment la vraie cause efficiente et finale. Il la trouve en Dieu. Pour lui, le déroulement des événements terrestres n'est qu'une cause instrumentale qui, par sa matérialité même, affecte davantage nos sens ; ce n'est point la vraie cause, la cause motrice. C'est Dieu seul, qui meut toutes choses et dirige les événements pour obtenir le but qu'il se propose. Saint Augustin est d'une grande éloquence toutes les

1. Sermons. I[e] série. L. ; Migne, t. v., p. 326.

fois qu'il arrache ses auditeurs au domaine des apparences, pour les transporter dans le domaine réel de la Providence et de la majesté divine.

« Les hommes, en effet, demandent à Dieu différentes sortes de bénédictions. L'un veut être béni » en ce sens qu'il obtienne une maison toujours » pleine de choses nécessaires à cette vie, un autre » veut être béni, afin d'obtenir une santé corporelle.

» D'ailleurs, qui d'entre nous dirait que ce n'est » point par l'effet de la bénédiction de Dieu que ses » champs lui rapportent des fruits, ou que sa maison » abonde de biens temporels?..... En effet, celui qui a » créé le genre humain, alors qu'il n'existait pas, » assure aussi l'existence de ce qu'il a créé.

« C'est Dieu qui fait cela, c'est Dieu qui donne cela, » mais c'est lui seul qui fait, c'est lui seul qui donne... » Inutilement le demande-t-on, soit aux hommes, » soit aux démons. Et quelque bien que reçoivent les » ennemis de Dieu, ils le reçoivent de lui, à leur insu. » De même quand ils sont punis et qu'ils croient être » punis par d'autres, ils ne le sont que par Dieu, sans » le savoir... Ils attribuent ces biens aux hommes, » aux démons, aux anges, mais ils ne les reçoivent » que de celui qui a puissance sur toutes choses » [1].

» Dieu distribue l'or et l'argent comme il lui » plaît » [2].

1. Ps. LXVI, 2 ; Migne, t. IV, p. 803.
2. Sermons 1e série, L, 5; Migne, t. V, p. 328.

» C'est dans un sens très véritable que Dieu déclare
» lui appartenir en propre des biens que non seule-
» ment il a créés dans son inépuisable bonté, mais
» qu'il distribue suivant les règles si sages de sa
» Providence » [1].

» Pourquoi donc accuser celui qui vous a donné
» l'or, vous qu'on peut accuser bien plus justement
» d'avoir pour l'or un amour désordonné. Possédez
» cet or, vous dit Dieu, je vous l'ai donné, faites en
» bon usage » [2].

Cette maîtrise de Dieu sur les biens, cette distribution qu'il en fait, n'est point une maîtrise théorique. C'est une maîtrise effective et si réelle, qu'elle ne donne à l'homme, possesseur de ses biens, qu'un usage même restreint et soumis aux conditions que Dieu lui-même a faites. C'est ainsi que dans la théocratie judaïque nous voyons Dieu régir par des lois sévères la possession des terres et des richesses que lui-même a données.

Dans le IIIe livre des questions sur l'heptateuque, à la question LXXXIX sur les versets 2 et 3 du chapitre XXV du lévitique, nous lisons : « Lorsque vous
» serez entrés dans la terre que je vous donne, et que
» la terre que je vous donne se sera reposée pendant
» les sabbats du seigneur, vous ensemencerez votre
» champ pendant six ans, aussi vous taillerez votre

1. Sermons, 1re série, L, 6 ; Migne, t. V, p. 328.
2. Sermons, série I XXI, 10 ; Migne, t. V, p. 148.

» vigne et vous en amasserez le fruit, mais la septième
» année ce sera le sabbat, le repos de la terre, le sab-
» bat au Seigneur. Comment entendre ces mots
» lorsque vous serez entrés dans la terre que je vous
» donne ?... »

XC. « La terre ne sera point vendue en profanation ou autrement en confirmation. » [1].

La terre qui vient de Dieu, ne peut être vendue aux impies, ou en confirmation, jamais une vente ne peut être ferme ou perpétuelle. La terre doit toujours revenir au premier propriétaire. Dieu, dit saint Augustin, est le vrai propriétaire et on ne peut disposer que d'après ses volontés. De plus, il demande que les Hébreux lui paient une redevance par la cessation de la culture chaque septième année *.

1. Migne t. III. p. 714

* On pourrait m'opposer que je sors du droit naturel, pour entrer dans le droit positif. Le gouvernement juif était une théocratie dans laquelle Dieu intervenait par des lois positives. Il avait, en effet, promulgué un code pour régir Israël. Précédemment, Dieu dispose des biens en faveur des hommes, par les effets naturels des causes secondes que sa Providence a créées. Ici, il pose un acte nouveau et immédiat. Mais par là il ne détruit en rien l'autorité et la maîtrise qu'il exerce par sa puissance créatrice. Il l'affirme au contraire. Et s'il a pu disposer des biens créés par des lois positives spéciales, a plus forte raison en peut-il disposer par les lois naturelles, auxquelles obéissent les causes secondes, instruments immédiats du partage des biens de la terre. (*Voir la suite page 28.*)

Dieu ne donne donc pas les biens aux hommes d'une manière absolue. En donnant, Dieu ne se dépouille pas. Quand un homme donne un objet à un autre homme, il en perd la possession, la jouissance, la disposition. Il n'a plus aucun droit sur cet objet, et celui, à qui il l'a donné, peut en faire ce qu'il veut sans lui demander son assentiment. Il n'en est pas ainsi des dons de Dieu, ils ne nous appartiennent pas totalement, selon saint Augustin, et Dieu en nous les donnant prétend ne pas s'en déposséder. Il nous les donne pour une fin précise et sous des conditions qu'il impose. Dans la théocratie hébraïque, les lois civiles elles-mêmes reconnaissaient ce domaine de Dieu, et Dieu voulait que les Hébreux lui fissent un hommage onéreux de leurs possessions. Dieu ne réclame plus la dîme de nos biens, mais nos biens n'en

---

Si Dieu manifeste sa liberté par une législation positive, il la manifeste aussi par la loi naturelle.

Assurément la loi naturelle est basée sur l'ordre des essences. Toutefois elle ne restreint nullement la liberté divine. L'ordre essentiel, en effet est nécessaire, mais l'ordre concret, l'ordre naturel dépend de la libre volonté de Dieu qui appelle à l'existence les possibles qu'il veut. D'ou il suit que l'ordre historique en tant que tel, est entièrement soumis à la liberté divine, bien qu'il ne soit cependant que l'évolution de lois immuables, mais dont la réalisation ne peut avoir lieu que dans l'ordre contingent, et par suite dépendant de cette liberté.

Donc si Dieu peut disposer en maître des biens de la terre par des lois positives, à combien plus forte raison les peut-il distribuer par les lois naturelles.

sont pas moins comme Dieu a voulu qu'ils soient toujours, des instruments, et il ne nous en concède la légitime jouissance, qu'autant que nous en faisons l'usage qu'il veut que nous en fassions. Autrement nous serions détenteurs injustes des biens qui seraient entre nos mains. La doctrine de saint Augustin est à ce sujet d'une précision et d'une logique éblouissantes.

L'homme est sur la terre un pèlerin. C'est un exilé qui aspire après sa patrie. La vie terrestre est transitoire, nous ne sommes pas créés pour vivre toujours. Le ciel, Dieu, voilà notre fin, voilà le but de notre existence. Nous ne sommes sur la terre que pour gagner le ciel et mériter de jouir de Dieu.

C'est de cette conception théologique qu'il partira pour élaborer toute sa théorie de la propriété.

« Tout a-t-il été créé pour l'utilité de l'homme, de-
» mande saint Augustin ?

Voici sa réponse : « Comme il y a une différence
» entre l'honnête et l'utile, il y en a une aussi entre la
» jouissance et l'usage..... Cependant, comme il est
» plus conforme à la langue et à l'usage d'appeler
» honnête ce qui est désirable en soi, et utile ce qui
» se rapporte à quelque autre fin, nous parlons ici en
» tenant compte de cette différence, restant persuadés
» que l'honnête et l'utile ne sont nullement opposés
» l'un à l'autre . . . .
» On dit que nous jouissons d'une chose quand elle
» nous procure du plaisir et que nous en usons quand

» elle n'est qu'un moyen de nous en procurer. Ainsi
» toute la perversité ou le vice de la nature humaine,
» c'est de vouloir user des choses dont il faut jouir,
» et de vouloir jouir des choses dont il faut user. Or,
» il faut jouir de ce qui est honnête et user de ce qui
» est utile. J'appelle honnêteté toute beauté intellec-
» tuelle, c'est-à-dire spirituelle, et utilité la divine
» providence. . . . .
» On croit avec raison que les animaux eux-mêmes
» jouissent de la nourriture et de tout plaisir cor-
» porel, mais il n'y a que l'animal doué de raison qui
» puisse user de quelque chose. Car il n'est pas donné
» aux êtres privés de raison de savoir comment une
» chose se rapporte à une autre. . . . .
» On ne peut donc pas user d'une chose quand on ne
» sait pas où il faut la rapporter. . . . .
» C'est pourquoi nous disons avec raison que l'homme
» abuse quand il n'use pas bien. Et la chose dont on
» use mal n'est pas avantageuse, et ce qui n'est pas
» avantageux n'est pas utile. Or, ce qui est utile, n'est
» utile que par l'usage, et ainsi personne n'use que
» de ce qui est utile, on n'use donc pas quand on use
» mal. Donc la raison parfaite de l'homme, qui est la
» vertu, use d'abord d'elle-même pour connaître Dieu
» afin de jouir de celui dont elle tient l'être. Elle se
» sert des autres animaux doués de raison, pour en
» faire sa société, et des autres animaux qui en sont
» privés pour exercer son empire. . . . Sa vie même,
» elle la rapporte à Dieu, afin d'en jouir, et ainsi elle

» est heureuse . . . . , ...
» Elle se sert aussi de certains corps . . . . de
» quelques-uns pour raison de santé, de quelques au-
» tres pour exercer sa patience, de ceux-ci, pour opé-
» rer des actes de justice, de ceux-là, pour avoir des
» moyens de connaître la vérité. Ceux dont elle n'use
» pas lui donnent lieu de pratiquer la tempérance.
» . . . . Donc tout ce qui a été fait,
» a été fait pour l'usage de l'homme, parce que la
» raison qui a été donnée à l'homme se sert de tout
» avec une discrétion intelligente »[1].

Dieu nous a donné les biens de la terre pour que nous en usions. Mais quel sens saint Augustin donne-t-il à ce mot user? Pouvons-nous nous servir des biens selon notre bon plaisir? Evidemment non. Et c'est ce qui amène saint Augustin à cette admirable distinction qu'il fait entre *frui* et *uti*. Frui, c'est jouir d'une chose pour le plaisir qu'elle nous cause : c'est la prendre pour fin. *Uti*, c'est s'en servir pour obtenir une fin, c'est un moyen pour un but. Le but c'est la jouissance, c'est Dieu. Le moyen, c'est ce qui nous fait obtenir le le but, la jouissance ; et les créatures pour nous sont des moyens. Nous devons donc nous servir des créatures uniquement pour atteindre notre fin. Si elles ne nous servent pas à atteindre notre fin qui est la jouissance de Dieu, elles n'ont plus aucune raison d'être pour nous.

(1) Livre des 83 questions. Question 30. Migne, t. VI, p. 20.

« Frui enim est amore alicui rei inhærere propter
» seipsam. Uti autem, quod in usum venerit ad id
» quod amas obtinendum referre, si tamen amandum
» est. Nam usus illicitus, abusus potius vel abusio nomi-
» nandus est. Quomodo ergo si essemus perigrini, qui
» beate vivere nisi in patria non possemus, eaque
» peregrinatione utique miseri et miseriam finire
» cupientes, in patriam redire vellemus, opus esset vel
» terrestribus vel marinis vehiculis quibus utendum
» esset ut ad patriam, qua fruendum erat pervenire
» valeremus; quod si amænitates itineris et ipsa gestatio
» vehiculorum nos delectarent et conversi ad fruendum
» his quibus uti debuimus, nollemus cito viam finire
» et perversa suavitate implicati alienaremur a patria,
» cujus suavitas faceret beatos, sic in hujus morta-
» litatis vita peregrinantes a Domino, si redire in
» patriam volumus uti beati esse possimus, utendum
» est hoc mundo, non fruendum; ut invisibilia Dei,
» per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciantur; hoc
» est, ut de corporalibus temporalibusque rebus æterna
» et spiritualia capiamus. » [1]

On le voit, l'usage des biens de la terre est très défini. Il ne nous est pas loisible d'en faire ce que nous voulons. Les animaux *jouissent* de tout, parce qu'ils n'ont pas la raison. L'homme, au contraire, est raisonnable, il peut voir le rapport qu'il y a entre une

1 De doctrina Christiana. — Lib. I. Cap IV, 4. Migne. T. III, p. 21.

chose et une autre, entre la voie et le but, entre le moyen et la fin, entre la cause et l'effet. Il sait qu'il est créé uniquement pour obtenir le bonheur éternel, et tout ce que Dieu a mis sur la terre à sa disposition est un moyen de l'acquérir. S'il s'en sert pour une autre fin, il en abuse, il fait mal. *

« Ainsi donc tout usage des choses temporelles se » rapporte, dans la cité terrestre, à la jouissance de la » paix terrestre, et dans la cité céleste, il se rapporte » à la jouissance de la paix éternelle. C'est pourquoi, » si nous étions des animaux privés de raison, nous » ne désirerions rien autre chose que le tempérament » bien ordonné des parties de notre corps, et le repos » des appétits, rien au-delà des satisfactions de la » chair et des raffinements de la volupté, en sorte » que la paix du corps servît à la paix de l'âme. En » effet, que la paix du corps manque, la paix de l'âme » irraisonnable est troublée faute de pouvoir parvenir

---

* Bien entendu, dans toute cette étude, je prendrai les mots user et jouir dans le sens où les prend saint Augustin, et que nous venons de voir. Il faut bien se garder de donner au mot jouir ou user son sens vulgaire. User n'est pas seulement se servir d'un objet, c'est s'en servir parce qu'il a une adaptation de moyen avec le but que nous poursuivons. Jouir, de même, n'est pas éprouver un plaisir dans la possession d'une créature, mais s'y reposer comme dans sa fin. Faute de se rappeler ces sens si précis, on ne comprendrait plus rien aux arguments de saint Augustin.

Le mot jouissance implique toujours repos et le mot usage tendance.

» au repos des appétits. . . . . Mais comme » il est dans l'homme une âme raisonnable, ce qu'il » a de commun avec les bêtes, il l'assujettit à la paix » de l'âme raisonnable, afin de passer de la con- » templation intérieure à l'acte qu'elle détermine, et » d'établir ainsi en lui-même l'accord harmonieux de » la connaissance et de l'action, accord où nous pla- » çons la paix de l'âme raisonnable. . . . . » Et comme en ce corps mortel, tant qu'il y réside, il » voyage loin du Seigueur, ... toute paix, soit du » corps, soit de l'âme, soit du corps et de l'âme, il la » rapporte à cette paix de l'homme mortel avec Dieu » immortel »[1].

Il faudrait relire toute la Cité de Dieu pour montrer comment saint Augustin développe cette pensée avec amour. Mais nous la retrouvons bien ailleurs : « Nam » non mihi videtur dictum : Qui dedit nobis omnia » abundanter ad fruendum, nisi se ipsum. Videtur » enim aliud esse uti, aliud frui. Utimur enim pro » necessitate, fruimur pro jucunditate. Ergo ista tem- » poralia dedit ad utendum, se ad fruendum »[2].

« Nonne ipsa sunt temporalia quæ concupita inar- » descunt, adepta vilescunt, amissa vanescunt ! Uti- » mur eis et nos secundum peregrinationis nostræ » necessitatem, sed non in eis gaudia nostra figimus, » ne illis labentibus subruamur. Utimur enim hoc

1. Cité de Dieu, liv. XIX, 14.
2. Sermon CLXXVII, 1re série, 8.

» mundo tanquam non utentes, ut veniamus ad eum
» qui fecit hunc mundum et in eo maneamus ejus
» æternitate perfruentes »[1].

Elle est toute la base de sa morale. Il en tire pour la théorie de la propriété des conclusions aussi logiques qu'inattendues.

Si les biens de la terre ne sont que des moyens, si nous ne devons jouir * que de Dieu, il nous est donc défendu de jouir des biens de la terre, et toute jouissance est injuste, en même temps que coupable.

« Fruimur enim cognitis, in quibus voluntas ipsis
» propter se ipsa delectata conquiescit, utimur vero eis
» quæ ad aliud referimus quo fruendum est. Nec est
» alia vita hominum vitiosa atque culpabilis, quam
» male utens et male fruens »[2].

Par conséquent, bien que toutes les créatures soient bonnes, on ne peut pas les aimer ni les vouloir pour elles-mêmes.

« Toutes ces choses sont dans le monde et ont Dieu
» pour auteur. Pourquoi donc n'aimerais-je pas ce
» qui est l'œuvre de Dieu ?..... Les créatures doivent
» nous servir à aimer Dieu en nous montrant sa
» bonté. Il ne faut donc pas aimer les créatures, mais
» Dieu qui les a données. Desiderant enim manducare,

1. Sermon CLVII, V, 5.
2. De Trinitate, lib. X, cap. X.

* Dans le sens de frui, opposé à uti.

» bibere, concumbere, uti voluptatibus istis. Numquid
» non est in his modus ? Aut quando dicitur : Nolite
» ista diligere, hoc dicitur, ut non manducetis aut non
» bibetis aut filios non procreetis. Non hoc dicitur,
» sed sit modus propter Creatorem, ut non vos illigent
» ista dilectione : ne ad fruendum hoc ametis quod ad
» utendum habere debetis. Vos autem non probamini
» nisi quando vobis proponuntur duo, hoc aut illud :
» Justitiam vis an lucra ? [1].

« Non amat multum nummum qui amat Deum. Et
» ego palpavi infirmitatem, non ausus sum dicere,
» non amat nummum, sed non multum amat nummum,
» quasi amandus sit nummus sed non multum. O si
» Deum digne amemus ! nummos omnino non ama-
» bimus. Erit tibi nummus instrumentum peregrina-
» tionis, non irritamentum cupiditatis, quo utaris ad
» necessitatem, non quo fruaris ad delectationem.
» Deum ama, si aliquid in te agit quod audis et laudas.
» Utere mundo, non te capiat mundus. Quod intrasti
» iter agis, exiturus venisti, non remansurus : iter
» agis, stabulum est hæc vita. Utere nummo quomodo
» viator in stabulo utitur mensa, calice, urceo, lectulo,
» dimissurus non permansurus, si tales fueritis, eri-
» gite cor qui potestis et audite me [2]. »

Puisque l'homme ne peut se servir des créatures,

1. Sur l'Epitre de S. Jean. Traité, II, 11 et 12; Migne, t. III, p. 1996.

2. Sur l'Evangile selon S. Jean. Traité XL, 10 ; Migne, t. III, p. 1691.

des richesses que pour atteindre sa fin, il suit que l'usage, qu'il en fait pour un autre but, est immoral, est coupable. Nous avons vu plus haut que ce qui distinguait l'homme de la bête, c'est la raison ; la raison, qui permet de percevoir la finalité et de voir les rapports qu'il y a entre le but et les moyens. En effet, quand la raison perçoit un rapport de finalité et qu'elle veut la fin, elle doit prendre le moyen. Si la fin est obligatoire, le moyen le sera aussi, et l'homme aura l'obligation de faire telle action. S'il ne la fait pas, il péchera. Or la richesse a un rapport de moyen à fin avec la béatitude. Il y a un usage de la richesse qui en fait un moyen propre à atteindre une fin nécessaire. Saint Augustin appelle cela, simplement, se servir de la richesse, et quand on l'emploie, en dehors de la relation qu'elle a avec la fin de chacun, on l'emploie mal, elle n'est plus utile, on en abuse, on fait un péché. Et cela est vrai, même quand on jouit * d'une chose que l'on possède légitimement.

« L'usage immodéré, la « jouissance » d'une chose « permise et qu'on possède légitimement est un péché, « ainsi user de sa femme, si ce n'est pas pour satisfaire « au devoir de la procréation, est un péché » [1].

« Has ergo delicias, in quibus vidua si agit, hoc est » si delectatione cordis hæreat, atque habitat, vivens

1. Sermon CC LXXVIII, 2, série 9.

* C'est le sens de jouir de saint Augustin.

» mortua est. Multi sancti et sanctæ omni modo
» caventes, ipsas velut matres deliciarum divitias
» dispergendo pauperibus abjecerunt, et tali modo in
» cœlestibus thesauris, tutius condiderunt. Quod si
» tu devincta aliquo pietatis officio non facis, tu scis
» quam de iis rationem reddas Deo [1]. »

Enfin et c'est là la conclusion curieuse de la théorie de saint Augustin, celui qui n'use pas des richesses, celui qui en abuse n'y a pas droit, il ne les possède pas justement, il n'en a pas le domaine.

« Qui est-ce qui a le domaine d'un bien ? Celui
» qui le possède, qui en est le maître, n'est-il pas
» vrai ? Celui qui en peut disposer, s'en servir, en un
» mot celui qui le domine et le fait tourner à son pro-
» pre bien. Celui-là en effet est habitant qui n'est pas
» esclave, celui-là au contraire qui est esclave, n'est
» point habitant, mais il fait partie de l'habitation.
» C'est ainsi que celui-là possède tout ce qu'il a, qui est
» vraiment le maître de ses biens, or celui-là en est
» le maître qui n'est pas captif dans les filets de la
» cupidité, mais celui que la cupidité enlace est
» possédé, il ne possède pas [2]. »

Cette manière de parler n'est pas une forme oratoire un conseil pratique et moral.

C'est la pensée même de saint Augustin au sujet de la propriété, nous avons vu plus haut ce qu'il dit :

1 Lettre à Proba, 8.

2. Premier discours sur le psaume XLVIII, 2.

« C'est pourquoi nous disons avec raison que » l'homme abuse quand il n'use pas bien. Et la chose » dont on use mal n'est pas avantageuse, et ce qui » n'est pas avantageux n'est pas utile. Or, ce qui est » utile n'est utile que par l'usage, et ainsi personne » n'use que de ce qui est utile. On n'use donc pas » quand on use mal. » User en effet, c'est se conformer à l'ordre et employer les choses pour la fin que Dieu s'est proposée en les créant.

Ainsi donc, les biens sont donnés à l'homme, pour son utilité, pour qu'il en use. Dieu ne les lui a pas donnés pour qu'il en abuse, et quand l'homme abuse des biens, Dieu ne les lui donne pas. Car Dieu est le seul, le vrai maître qui donne à qui il veut. Il ne donne pas à ceux qui abusent, mais seulement à ceux qui usent, à ceux qui se servent des biens pour leur utilité, qui les regardent comme des moyens et les emploient à atteindre leur fin, qui est la jouissance de Dieu. Par conséquent, le domaine d'un bien n'appartient qu'à celui qui en use et non à celui qui en abuse. Cette conclusion de saint Augustin est très logique et si on ne l'attendait pas, on ne peut pourtant en être surpris. On conçoit très bien que toute donation faite sous condition est nulle, quand la condition n'est pas réalisée.

Aussi saint Augustin n'a-t-il pas la moindre hésitation dans sa doctrine, et c'est hardiment qu'il va jusqu'au bout de ses conclusions. Ecoutez plutôt. Il commence par poser le grand principe : Aurum ejus

proprie est qui illo bene utitur, adeoque verius est Dei. On ne verrait pas peut-être, pourquoi le bon emploi des richesses en assurerait seul le domaine et par voie de conséquence la propriété. C'est que finalement Dieu seul est le vrai maître, le seul propriétaire, si l'on entend par ce mot qu'il peut disposer des choses et qu'il partage sa maîtrise, sa propriété avec qui il veut. Saint Augustin, après cette entrée en matière, développe son affirmation. « Illius est ergo » aurum et argentum qui novit uti auro et argento. » Nam etiam inter ipsos homines, tunc quisque habere » aliquid dicendus est quando bene utitur. Nam quod » juste non tractat, jure non tenet. Quod autem jure » non tenet, si suum esse dixerit, non erit vox justi pos- » sessoris, sed impudentis incubatoris improbitas [1] *

Est-ce assez clair ? Celui qui ne fait pas bon usage d'une chose n'y a pas droit **. Cela est évident. Moralement nous n'avons droit (faculté d'employer pour

1 Sermon L, ch. II. 4.

---

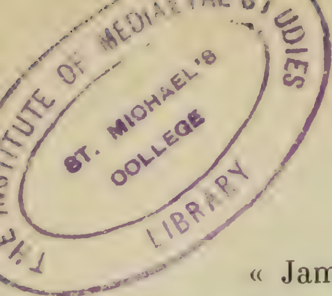
* Jus, justum, dans ce texte, n'est pas seulement la rectitude morale, il inclut aussi le jus juridicum, justitiam commutativam. Se rappeler le chapitre sur la justice.

** Ce mot droit est pris au sens large de faculté que l'on doit respecter, mais il n'exclut pas le sens de propriété. Tout au contraire. La propriété est un droit qui empêche un autre de s'emparer de la même chose que nous. Si donc le méchant ne peut s'emparer lui-même d'un objet, il ne peut a fortiori empêcher un autre de la posséder.

notre bien) qu'à ce qui nous perfectionne et nous aide à attendre notre fin. Et si nous n'y avons pas droit, nous ne pouvons pas dire que c'est nostrum, car la justice (vertu cardinale, le genre) est une vertu qui donne à chacun son sien, qui nous permet de faire valoir nos droits, qui crée pour notre prochain une obligation à notre endroit, qui l'oblige — justice commutative — à respecter notre possession et l'en exclut et nous ne pouvons revendiquer un bien qu'autant que nous en avons besoin, qu'il est pour nous un moyen pour notre fin, en un mot, qu'autant qu'il nous est utile *. S'il ne nous est pas utile, nous n'y avons plus aucun droit, nous ne pouvons plus le revendiquer, il n'est pas à nous.

Saint Augustin ne s'arrête pas en si beau chemin, et considérant que l'homme, en état de péché, ne peut rien faire pour le ciel, que par conséquent aucune richesse ne peut conduire le pécheur au ciel, en arrive à regarder les richesses comme injustement possédées par les impies. Seuls les bons, les justes, ont droit aux biens dont ils usent et peuvent s'en dire vraiment les maîtres. Je cite saint Augustin, non pas encore dans un sermon où l'on pourrait, quoique à tort, invoquer quelque exagération oratoire, mais dans sa lettre à Macédonius, lettre dont évidemment il a mieux pesé les termes :

* C'est toujours le sens de frui et d'uti de saint Augustin : fin et moyen.



« Jam si vero prudenter intueamur, quod scriptum » est : Fidelis hominis totus mundus divitiarum est, » infidelis autem nec obolus, nonne omnes qui sibi » videndur gaudere licite conquisitis, eisque uti nes- » ciunt, aliena possidere convincimus ? Hoc enim » certe alienum non est, quod jure possidetur, hoc » autem jure quod juste et hoc juste quod bene. »

Ce sont les mêmes termes que plus haut. Cette idée est donc familière à saint Augustin, et cette répétition prouve bien qu'il veut dire cela et que ces mots ne lui ont pas échappé dans la chaleur d'une improvisation : « Omne igitur quod male possidetur, alienum » est : male autem possidet qui male utitur. Cernis » ergo quam multi debeant reddere aliena, si vel » pauci, quibus reddantur, reperiantur. Qui tamen » ubi ubi sunt, tanto magis ista contemnunt quanto » ea justius possidere potuerunt. Justitiam quippe et » nemo male habet, et qui non dilexerit non habet. » Pecunia vero et a malis male habetur, et a bonis » tanto melius habetur quanto minus amatur » [1].

La doctrine de saint Augustin n'est point douteuse. Dieu, premier maître, vrai propriétaire, n'associe à sa propriété que l'homme qui fait des biens qu'il offre l'usage qu'il faut. Or, cet usage est tout entier dans le rapport que ces biens ont avec la fin de l'homme, en tant que moyens. Dès que l'homme ne tend plus vers Dieu, dès qu'il s'arrête au plaisir que lui procure

1. Lettre à Macédonius, 26.

les créatures comme telles, il en abuse. Dieu ne lui accorde plus sur elles aucun domaine, et par suite aucun droit de propriété. D'où, toutes les richesses du monde appartiennent aux seuls amis de Dieu, les impies n'y ont aucun droit et ne peuvent, à aucun titre, en être propriétaires. Même en justice, ils devraient donner tous les biens qu'ils possèdent aux seuls justes qui y ont droit.

Nous voilà dans une impasse et en face d'une difficulté extrême. Si, en justice, le méchant ne peut être propriétaire, s'il doit rendre ce qu'il possède aux justes, il s'en suivra qu'on pourra le lui prendre. C'est donc l'anarchie sous l'apparence du droit. Saint Augustin a prévu l'objection et il y a répondu. Nous examinerons cette question dans le chapitre où on parlera du rôle que saint Augustin accorde à la loi humaine dans la constitution du droit de propriété.

Dieu, nous venons de le voir, a donné à l'homme la terre avec toutes ses richesses, mais il la lui a donnée pour qu'il s'en serve. Il veut qu'elle lui soit utile. Elle pourra lui servir de bien des manières et l'on conçoit que toutes ces manières puissent également mener l'homme à sa fin. Il n'est personne qui veuille priver l'homme des biens de la terre. Toutes les conceptions modernes ont, au contraire pour but de lui faire une part plus grande dans ces biens. Il est vrai que ces conceptions oublient malheureusement que la richesse n'est pas un objet de jouissance, mais d'utilité, de là quelquefois leurs utopies.

Saint Augustin répète en maint endroit que « Dieu a fait le riche et le pauvre du même limon, et les a jetés sur la même terre. » Est-ce que le riche et le pauvre ne devraient pas être, ou tous les hommes devraient-ils participer également aux mêmes biens ? En un mot, les hommes pouvaient-ils se partager la terre, s'en approprier des lambeaux et exclure les autres de la jouissance des biens dont ils s'étaient emparés ? Bref la propriété privée est-elle la loi de l'homme ? Celui qui est propriétaire ne serait-il pas un voleur, n'aurait-il pas ravi à un autre un bien auquel il a droit ? Et de tout cela, que pense saint Augustin ?

Nous répondrons que saint Augustin, en effet, n'admet pas que l'homme, semblable en cela aux animaux, puisse demeurer dans un communisme contre nature. Il affirme que ce communisme est impossible, que le vouloir ou le réaliser est toujours un crime, que le mien et le tien est l'ordre de la nature, que le vol n'est pas permis et que la propriété privée est intangible.

Il est encore une autre question intéressante. On admettra assez facilement la nécessité de la propriété privée, mais en vertu de quel droit l'homme possède-t-il une propriété privée ? C'est là où tous les économistes se donnent libre carrière. Les uns y voient un cadeau, que la société fait aux plus capables, dans l'intérêt commun. Pour d'autres, c'est l'Etat qui par la loi constitue le droit de propriété. Quelques-uns enfin

comprenant bien que la propriété existe en fait avant la société, et ne peut tenir d'elle son existence, ont été chercher le fondement de la propriété dans le travail. Ils y ont vu comme un essor de la liberté humaine et un prolongement de la personne elle-même. Il est curieux de voir que saint Augustin a pensé à toutes ces questions et qu'il y a répondu.

Nous allons donc examiner maintenant ce que saint Augustin pense de la propriété privée et sur quel droit il la fait reposer.



CHAPITRE III

Saint Augustin et le Communisme

A première vue, on pourrait croire que saint Augustin est partisan de la communauté des biens. Aussi la plupart des économistes, inconsciemment ou peut-être même consciemment, s'y sont-ils trompés. L'enseignement universitaire, en général, n'hésite pas à regarder comme indiscutable l'opinion que les P. P. étaient communistes.

« Les doctrines des P. P. sur le caractère de la » propriété privée sont parfaitement uniformes. Ils » admettent tous que la richesse est le produit d'une » usurpation, et considérant le riche comme déten- » teur des biens du pauvre, ils veulent que le riche » serve seulement à secourir ceux qui sont dans le » besoin. Refuser aux pauvres est par conséquent » bien plus coupable que de voler aux riches. Selon » les P. P., dans le principe tout était commun, et la » distinction entre le mien et le tien, c'est-à-dire la » propriété individuelle, a été l'œuvre du malin » esprit ...... Saint Augustin dit que la propriété n'est » point de droit naturel, mais de droit positif, et » qu'elle repose simplement sur l'autorité civile. [1]. »

1. Nitti. Socialisme Catholique, p. 66.

» Ce n'est qu'au XIIIe siècle, alors que l'Eglise était
» déjà extrêmement riche, que l'on voit les auteurs
» ecclésiastiques soutenir ouvertement le droit de
» propriété. Ainsi saint Thomas s'efforce de mettre
» d'accord la doctrine conservatrice d'Aristote sur la
» propriété, avec l'enseignement tout opposé de
» l'Evangile et des P. P. des II, III et IVe siècles. [1]. »

On trouve en effet dans Saint-Augustin des passages qui semblent avoir un sens indiscutable.

A la question XXXII, sur l'A. T., nous lisons dans le livre des proverbes de Salomon : « Le riche et le pauvre
» se sont rencontrés, le Seigneur est le créateur de l'un
» et de l'autre. Comment donc peut-on dire qu'il n'y
» a point en Dieu d'acception de personne ?

« Loin de l'esprit des fidèles une assertion aussi
» impie. L'Écriture, pour ne point paraître enseigner
» à mépriser le pauvre et à honorer le riche, rappelle
» que Dieu est le créateur de l'un et de l'autre, non *en
» tant qu'ils sont riches ou pauvres*, mais en tant qu'ils
» sont hommes. Car si leur fortune est différente,
» leur nature est la même, et si les occasions, qui se
» produisent dans la vie, ont pour résultat de donner
» aux uns la prospérité qui suit les richesses, aux
» autres les privations qui accompagnent la pauvreté,
» ce n'est pas une raison pour mépriser ceux que
» Dieu n'a pas humiliés, ou pour honorer ceux à qui

1. Nitti. Le socialisme Catholique, Origines économiques du Christianisme, p. 72.

» la vérité n'a pas rendu témoignage. Ceux qui sont » incontestablement dignes de mépris, ce sont les » corrupteurs publics des mœurs, et les violateurs » sacrilèges de la loi de Dieu. De même, nous devons » honorer ceux qui aiment Dieu et gardent fidèlement » sa loi. Les hommes vraiment riches aux yeux de » Dieu sont ceux dont la vie est pure, et plus ils » paraissent méprisables dans le monde, plus ils » sont dignes d'honneur dans les cieux. Ceux que les » faveurs de la vie présente ont comblés de grandes » richesses, s'ils se connaissent et s'ils comprennent » la volonté de Dieu, qui *a donné la terre à tous*, qui » fait lever son soleil sur tous les hommes, et répand » indistinctement la pluie sur tous les champs, — car » l'iniquité humaine, les circonstances ou la misère, » ont seuls enlevé à quelques-uns des biens que Dieu » a donnés à tous, — ils seront les économes des » pauvres, et, accomplissant la volonté de Dieu, ils » seront riches sur la terre et dans le ciel, au lieu » d'abuser des richesses temporelles pour se faire » exclure des éternelles. — Nam qui beneficium » temporis habent in ampliandis facultatibus, si se » cognoscant, et Dei intelligant voluntatem, qui » terram omnibus dedit et solem suum cunctis oriri » jubet, et pluvias indiscretas effundit, iniquitas » autem temporis, aut fortuitæ occasionis, aut » indigentia quibusdam abnegat quæ Deus omnibus » dedit ; ipsi ministrant eis, ut perficientes Dei » voluntatem, non solum in mundo sed et in cœlo

» divites sint, ne pauci temporis divitiæ excludant
» æternas. »

Ailleurs, psaume CXXXI, nº 5, saint Augustin écrit :
« Multi autem ne faciant locum Domino sua
» quærunt, sua diligunt, potestate sua gaudent, pri-
» vatum suum concupiscunt. Qui autem vult facere
» locum Domino, non de privato sed de communi
» debet gaudere. »

» Telle fut la conduite des premiers chrétiens à
» l'égard de leur fortune privée, ils en firent le bien
» de tous. Ont-ils donc ainsi perdu ce qu'ils avaient ?
» S'ils eussent joui seuls de leurs biens, chacun
» n'eût eu que sa propre fortune. Ils n'auraient
» eu à leur disposition que leur propre bien. Mais en
» mettant en commun ce qu'ils avaient en propre,
» ils s'enrichissaient du bien des autres. Que votre
» charité fasse bien attention. Les biens que nous
» possédons en propre sont seuls la cause des procès,
» des haines, des discordes, des guerres entre les
» hommes, des émeutes, des discussions, des scan-
» dales, des péchés, des injustices et des assassinats.
» Quelle est donc la raison de tout cela, sinon les
» biens que nous possédons en propre. Est-ce que
» nous nous disputons pour les biens que nous pos-
» sédons en commun ? C'est en commun que nous
» respirons l'air, c'est en commun que nous voyons
» le soleil. Bienheureux ceux qui font une habitation
» au Seigneur, en ne s'occupant pas de leurs biens
» privés. Ainsi pensait celui qui écrivait : Est-ce que

» j'entrerai dans le tabernacle de ma maison. C'était » son bien propre. Il savait que son bien propre » l'empêcherait de bâtir une maison au Seigneur et il » se souvient de ce qu'il a à faire. Je n'entrerai pas » dans ma maison jusqu'à ce que j'aie trouvé le lieu » du Seigneur. Qu'est-ce donc? Quand tu auras trouvé » le lieu du Seigneur, entreras-tu dans ta maison, ou » plutôt la maison du Seigneur ne deviendra-t-elle » point la tienne? Car tu seras toi-même la maison du » Seigneur et tu ne feras plus qu'un avec ceux qui » sont la maison du Seigneur. »[1]

Il est inutile de multiplier les textes. Ces deux passages sont suffisamment précis et je n'en ai trouvé aucun qui eût plus de force et parût mieux favoriser les communistes.

Il serait facile de répondre comme M. de Gryse, dans une série d'articles sur les P. P.[2], que la doctrine des P. P. « est une doctrine de prédication et, par suite, de pratique. Ce n'est pas scientifique et précis, mais leçons pour la vie ». Il me semble que ce serait plutôt se dérober que de résoudre une difficulté, et je comprends que nos adversaires ne se contentent pas d'une pareille réponse. Les P. P., en effet, ne sont pas gens sans réflexion, saint Augustin, entre autres.

1. Migne, t. IV, p. 1718.

2. E. de Gryse. Les socialistes et les citations des Pères de l'Eglise. — Revue sociale catholique. — Louvain. — Institut de Philosophie. Janvier 1897.

Il dit ce qu'il veut dire et ne dit que ce qu'il veut dire. Il est difficile d'admettre chez eux quelque erreur de langage, en ce sens du moins, qu'ils aient dit plus ou moins qu'ils ne voulaient dire. Je ne nie pas que leurs expressions, prises séparément et hors du contexte, ne semblent exagérées, mais s'ils ont forcé quelque couleurs ou assombri certains détails, ils l'ont fait pour bien mettre en relief et mieux graver dans l'esprit des auditeurs la pensée principale, qui faisait l'objet de leur discours, et qui pour être plus forte n'en était point pour cela déformée.

On ne prouve pas une thèse par des exagérations oratoires, on lui fait tort et on la ruine dans l'esprit d'un auditoire intelligent. Il est plus loyal, à mon sens, de regarder saint Augustin comme exprimant sa pensée et de lui demander au besoin de nous l'expliquer.

Comme première règle et comme conséquence du génie de saint Augustin, il faut admettre que l'écrivain ne se contredit pas. Il a revisé ses œuvres et modifié les parties qui lui semblaient inexactes ou dans lesquelles son esprit avait évolué. Si donc nous trouvons des passages très clairs, indiscutables, en opposition avec ceux-ci, nous ne devons pas mettre en doute les passages clairs, mais admettre que nous avons mal compris ceux que nous interprétons en faveur du communisme.

Or, les œuvres de saint Augustin sont pleines d'endroits, où il s'attarde à montrer l'excellence et même

la nécessité de la propriété privée. Quel sens donc faut-il attribuer à sa doctrine, soi-disant communiste ? Il a pris soin lui-méme de nous le dire. Ceux qui ont vu dans ses paroles une approbation du communisme, les ont lues avec un esprit imbu de préjugés, et si on veut bien traduire et lire avec attention, on verra que nulle part saint Augustin ne regarde le communisme comme un devoir.

Il le dit même très ouvertement dans le numéro qui suit : « Privons-nous donc, mes frères, de la possession » de notre fortune, et si nous ne nous séparons pas » de nos biens, séparons-nous au moins de l'amour que » nous avons pour eux, afin que nous fassions une » maison au Seigneur ». Ainsi donc, saint Augustin ne défend pas de posséder une fortune privée. Il exhorte, si l'on veut acquérir la perfection, il est vrai, à mettre en commun ses biens privés. Il l'avait fait lui-même et aussi quelques-uns des premiers chrétiens, pour suivre un conseil, mais non pas un commandement qui oblige. Nous verrons même saint Augustin soutenir qu'une assez grande fortune est nécessaire afin de pouvoir se livrer à la recherche de la vérité, sans souci de sa nourriture [1].

Ici, ce qu'il veut, c'est que le chrétien ne se mette pas en peine : sua quærunt. Il ne veut pas que nos affections, qui doivent être durables, aillent à des biens périssables : sua diligunt. Il ne veut pas, sur-

1. Migne, t. iv, p. 1718.

tout, que la richesse devienne un orgueil et une domination : potestate sua gaudent. Car alors l'homme ne pense plus qu'à soi au détriment de toute charité : privatum suum concupiscunt. Aussi dit-il : « Que votre charité fasse attention. Cet amour exagéré des biens de la terre mène à l'injustice, car on veut toujours augmenter sa fortune, et les moyens que l'on emploie ne sont pas honnêtes, ce sont les procès, les discussions, les guerres, toutes ces choses qui scandalisent et mènent au péché jusqu'à l'assassinat. »

Dans la question précédente sur l'A. T., saint Augustin dit que Dieu est le créateur du riche et du pauvre, non en tant qu'ils sont riche ou pauvre, mais en tant qu'ils sont hommes. Nous avons vu, ailleurs, que Dieu distribue comme il lui plaît les richesses. Augustin ne se contredit pas. Dieu, immédiatement, a créé des hommes qui, comme hommes, ne sont ni riches ni pauvres, mais habitent la terre, qui est assez vaste pour les contenir et assez féconde pour les nourrir, qui terram dedit omnibus. Dieu aussi a créé les causes secondes. Ces causes agissent selon l'énergie qu'il leur a communiquée, mais il reste le premier et principal moteur, quoique non pas toujours le principe responsable.

Dieu offre bien la communauté pour toutes les richesses qui échappent à l'action humaine, solem suum oriri cunctis jubet et pluvias indiscretas effundit. Cependant, il est d'autres agents, agents intel-

ligents et responsables, quoique dépendants de Dieu, qui ont sur la distribution des biens une influence considérable. Cette influence, Dieu la permet, Dieu la veut, de sorte que l'on peut, selon le point de vue, regarder Dieu comme la Providence distribuant les biens à sa guise ou en attribuer la division aux causes secondes, qui en sont les agents immédiats. C'est pourquoi, sans nier la Providence, qui préside aux lois générales du monde et ne permet que ce qui lui plaît, on peut dire que l'injustice des hommes, que les circonstances de la vie, que les misères des temps ont inégalement réparti les richesses, que Dieu a données à tous. Ces causes secondes n'agissent que sous l'œil de Dieu, et finalement sont ses instruments, dans l'évolution des événements qu'il a voulus. Il ne s'ensuit pas que ceux qui possèdent dans ces circonstances possèdent injustement et saint Augustin ne le dit pas, bien au contraire. Il dit ceci : tout homme riche est estimé, tout pauvre méprisé. C'est là une infamie, car la richesse ne donne aucune valeur à l'homme, comme la pauvreté ne lui en enlève aucune. Ce n'est pas la faute du pauvre, s'il est pauvre et le riche ne doit pas se prévaloir de sa fortune. Chacun ne vaut que par sa valeur morale, et si le riche use charitablement de sa richesse, quoique sans s'en dépouiller, il sera aussi estimable que le pauvre et recevra le même ciel : non solum in mundo sed et in cœlo divites sint.

Cette doctrine est familière à saint Augustin, qui

pratiquement n'admet même de droit aucune communauté entre le pauvre et le riche, c'est ce qu'il exprime clairement au sermon LXXXV de la 1re série, quand après avoir recommandé l'aumône aux riches il s'adresse aux pauvres : « Vous pauvres, réprimez vos » convoitises. Ecoutez, pauvres, ce que vous dit » l'apôtre : C'est un grand gain. Le gain est un » bénéfice qu'on a gagné. Or c'est un grand gain que » la piété qui se contente du nécessaire. Le monde » vous est commun avec les riches. » — C'est ce que nous lisions plus haut, qui terram dedit omnibus et solem cunctis oriri jubet, et pluvias indiscretas effundit — « mais leurs maisons ne vous sont point » communes avec eux. Vous possédez en commun le » même ciel, la même lumière, cherchez le nécessaire, » cherchez ce qui suffit, mais rien au delà. »

» L'avarice consiste à vouloir devenir riche et non » pas à l'être en effet. Le riche et le pauvre se sont » rencontrés. Vous, riches, gardez-vous d'opprimer, » vous pauvres, gardez-vous de frauder. »

C'est donc faire preuve d'une grande ignorance et d'une mince lecture, que de regarder saint Augustin comme un fauteur du communisme.

CHAPITRE IV

La Propriété privée est légitime, foncière et stable

—

Saint Thomas pose cette question :

Utrum licet alicui rem aliquam quasi propriam possidere ?[1] La propriété privée est-elle une institution légitime ?

Posée ainsi, la question est extrêmement vague, et M. Deploige, dans son remarquable travail sur la théorie thomiste de la propriété, s'en exprime ainsi :

« Cette formule paraîtra sans doute à plusieurs trop générale et trop peu adéquate aux exigences de la polémique contemporaine. »

« On sait, en effet, que pour les uns, une justification d'ensemble de la propriété privée est insuffisante, parce qu'il faut toujours distinguer à quels objets la propriété s'applique : elle ne doit pas être la même pour le sol arable, pour les forêts, pour les mines, pour les eaux, pour les capitaux ou pour les produits. »

« Ensuite, la propriété privée n'est pas contestée

1. S., 2, 2, LXVI, 2.

dans une égale mesure par les écoles socialist s modernes. Il y a là des variétés et des nuances..... Pour répondre aux nécessités de la polémique, le défenseur de la propriété privée devrait, de nos jours, entrer dans de nombreuses distinctions »

Saint Augustin ne faisant pas de polémique, ni même d'étude ex professo, n'a pu poser le problème d'aucune façon. Pourtant, si son enseignement n'est pas systématique, il me paraît suffisamment complet. Je ne veux nullement prouver que saint Augustin a résolu toutes les questions. Je veux loyalement montrer ce que j'ai cru découvrir dans ses œuvres, à savoir qu'il avait un concept à lui sur ces matières.

En effet, la propriété sera privée, qu'elle soit le partage d'un seul, ou qu'elle soit l'apanage d'une communauté. C'est là une erreur fréquente de ne voir de propriété privée que dans le dominium d'un seul. Une société peut posséder en commun un même bien, ce sera toujours une propriété privée. Nul ne s'avisera de dire que les biens des congrégations ne sont pas privés, parce que tous les membres en peuvent user également.

De même la propriété privée peut être plus ou moins complète. Celui qui est le maître peut disposer plus ou moins entièrement de l'objet dont il est propriétaire. Saint Augustin n'a pas ignoré toutes ces subdivisions du sens du mot propriété privée. Encore une fois, nous ne trouverons pas les termes chez lui, mais nous trouverons la chose et cela suffit.

Cherchons donc, avant tout, si saint Augustin admet la propriété privée comme une chose bonne et légitime. Reconnaît-il que nous pouvons disposer de quelque chose d'une façon exclusive, comme il nous plaît et sans que personne puisse exercer un contrôle sur l'usage que nous en faisons ?

La réponse n'est pas douteuse, saint Augustin proclame bien haut que l'homme possède légitimement, qu'il peut disposer à son gré de ses biens, que nul ne peut lui en demander compte.

Assurément, comme moraliste et théologien, il reconnaît que l'acte humain doit être raisonnable et que Dieu, qui a donné les biens, peut imposer des conditions pour leur usage, mais, en disant cela, en reconnaissant que l'homme est responsable vis-à-vis de Dieu, il reconnaît, par là même, la légitime propriété des biens qu'il possède.

C'est à chaque instant que saint Augustin rappelle à ses auditeurs la bonté de la richesse, et il parle bien d'une bonté ontologique. Les richesses sont bonnes parce qu'elles sont l'œuvre de Dieu ; ce sont des créatures sorties de sa main, et, en tant que telles, elles ont une bonté intrinsèque. On pourrait objecter que les richesses, en tant qu'êtres, sont bonnes comme tout ce qui est, et cela ne ferait pas que leur possession fût légitime. Je ne pense pas qu'on puisse admettre ce raisonnement, Saint Augustin ne regarde pas les richesses en tant qu'elles sont, ce qui, en effet, ne prouverait rien, mais en tant qu'elles sont richesses.

Or, si elles sont bonnes en tant que richesses, elles sont donc bonnes en tant que possédées ; c'est le fait même de les posséder qui est bon. Cette affirmation revient souvent dans la bouche de saint Augustin, et nous la trouvons sans cesse dans ses sermons, sous une forme ou sous une autre.

Il y a surtout un passage assez remarquable où il s'exprime nettement. Les Manichéens regardaient certaines choses comme mauvaises en elles-mêmes. Pour eux, l'or et l'argent étaient mauvais. Nul ne pouvait en posséder. Tel n'est pas l'avis de saint Augustin.

On peut, dit-il, faire un mauvais usage des richesses. Elles peuvent être la source de beaucoup de péchés, mais ces péchés viendront de la malice humaine, et non de ce que l'or et l'argent sont mauvais.

« Vous voyez maintenant, je pense, mes frères,
» l'étrange erreur et l'insigne folie de ceux qui
» reportent sur les choses dont les hommes abusent, la
» responsabilité du mauvais usage qu'ils en font. Si
» l'on condamne l'or et l'argent, parce que les hommes
» corrompus par l'avarice s'attachent avec une détes-
» table convoitise aux objets que Dieu a créés, il faut
» condamner aussi toutes les autres créatures de Dieu.

« .... Les hommes se font des procès pour ensoleiller
» leurs maisons et se débarrasser du voisin qui les
» obscurcit, et, pourtant, le soleil n'est pas mauvais [1].»

1. Serm., 1re série L. 7; Migne, t. v, p. 329.

Je ne veux tirer aucune conclusion de cette prémisse, mais, pourtant, si saint Augustin admet la bonté « ontologique » des richesses, ne pourrait-on pas dire qu'il en reconnaît ainsi implicitement la légitimité de droit naturel, car la bonté ontologique est une bonté naturelle, fort différente de la bonté morale.

Saint Augustin reconnaît surtout la bonté morale des richesses.

Cette bonté se relie éminemment à sa théorie de la « jouissance et de l'usage ». Pour saint Augustin, les richesses sont un moyen dont on doit user, et, comme tout moyen participe à la bonté de la fin qu'il fait obtenir, elles aussi sont bonnes, parce qu'elles aident à acquérir le bonheur suprême.

Aussi ne sont-elles pas seulement permises. Puisqu'elles sont utiles, elles sont désirables, et à chaque instant saint Augustin le rappelle à ses auditeurs. Nous pouvons résumer tout ce qu'il en dit dans cette phrase que je trouve au sermon 36e de la 1re série : » Les richesses de l'homme sont la rédemption de » son âme. »[1]

Etant donnée cette bonté des richesses, il n'est pas étonnant que saint Augustin regarde la propriété privée comme légitime. Nous verrons même que cette légitimité, cette utilité de la propriété privée lui semble si fondamentale que, pour lui, elle est presque une nécessité. Il la montre, en effet, comme si dési-

1. Migne, t. v, p. 218.

rable, comme un aide si grand pour le développement de l'homme que l'on se demande comment, sans elle, il admettrait que ce développement fût possible.

Aussi n'élève-t il pas la moindre objection contre la richesse dans tous les reproches qu'il fait au riche. Il défend même les fidèles contre les attaques des hérétiques et revendique pour eux le droit de propriété.

D'abord, il regarde les richesses comme le bien propre de celui qui les possède. « On n'est pas avare » seulement en prenant le bien d'autrui, mais encore » en conservant son propre bien avec trop de cupi» dité [1]. »

» Faites l'aumône du juste fruit de vos travaux, » donnez aux pauvres de ce que vous possédez légiti» mement : ex eo quod recte habetis. » [2] Il y a là un tien et un mien, c'est la propriété privée.

La propriété est légitime, non seulement pour le païen qui ignore les biens célestes, elle est légitime et permise aussi pour le baptisé qui vit détaché de la terre et qui, par état, travaille à acquérir les biens éternels. Saint Augustin n'exhorte jamais à se dépouiller, mais à bien user de la propriété que l'on a. Je cite un passage un peu long, mais qui me semble tout à fait préciser sa pensée :

» N'est-ce donc pas le bonheur que d'avoir des fils

1. Serm. CVII, 3; Migne, t. v, p. 629.
2. Serm. CXII, 2; Migne, t. v, p. 647.

» vigoureux, des filles parées, des celliers pleins, des
» troupeaux nombreux....., de posséder le repos, la
» paix, les richesses et l'abondance de tous les biens
» dans les maisons et dans les villes ? N'est-ce donc
» pas le bonheur ? Ou bien les justes doivent-ils fuir ce
» bonheur ? Ne trouvez-vous jamais la maison du juste
» comblée de toutes ces richesses et remplie de ce
» bonheur ? La maison d'Abraham n'abondait-elle point
» en or, en argent, en enfants, en serviteurs et en
» troupeaux ? Le saint Patriarche Jacob, fugitif en
» Mésopotamie, devant la face de son frère Esaü, et
» retenu au service de Laban, ne s'y est-il point
» enrichi ? A son retour, n'a-t-il point rendu grâces à
» Dieu de ce qu'ayant passé le Jourdain à son départ
» avec un bâton pour tout bien, il revenait avec une
» si grande multitude de troupeaux et d'enfants ? Qu'en
» disons-nous ? N'est-ce point là le bonheur ? Soit,
» c'est du bonheur, mais il vient de la gauche. Que
» veut dire la gauche ? Un bonheur temporel, mortel,
» matériel. Je n'exige pas que vous l'évitiez, mais je
» ne veux pas que vous le preniez pour le bonheur
» de la droite. . . . .

. . . .

» Usons de la gauche pour le temps, mais désirons la
» droite pour l'éternité. Si les richesses affluent, n'y
» attachez pas votre cœur. Car si vous attachez votre
» cœur aux richesses qui affluent en vos mains, vous
» mettez à droite ce qui est à gauche » [1].

1. Psaume CXLIII, 18 ; Migne, t. IV, p. 1867.

C'est donc pour saint Augustin un bonheur que d'être riche, d'avoir des celliers pleins, des troupeaux nombreux, d'avoir des maisons. Assurément, c'est un bonheur de second ordre, puisque le premier est le bonheur du ciel, mais c'est un bonheur. Comme telles, les richesses sont désirables, à plus forte raison, elles sont légitimes. Et remarquons qu'ici saint Augustin ne s'occupe pas de l'usage des richesses. Il y a un vrai bonheur à être riche. Nous verrons plus tard, il est vrai, comment cette richesse servira à celui qui la possède, mais en tous cas, la possession est un bonheur, c'est un bien, et même c'est un bien sans condition. En soi, la richesse est toujours un bien en général, elle est toujours légitime.

Le juste lui-même, le juste dont la pensée est au ciel et qui doit apprécier les choses selon leur vraie valeur, le juste peut aimer et rechercher la richesse. C'est pour cela que saint Augustin prend comme exemple Abraham et Jacob, deux justes extrêmement riches et cependant justes. Aussi ne demande-t-il pas à ceux qui l'entendent qu'ils abandonnent leurs richesses. « Je ne vous demande pas que vous évitiez » ce bonheur temporel. » C'est que pour lui, la richesse est une chose utile, légitime.

La légitimité des richesses n'en rend pas seulement la possession permise. On ne fait pas mal en gardant ses biens ou en essayant d'en acquérir, mais il est même des cas où on ne peut se dépouiller des biens qu'on possède et où c'est un devoir de les garder.

Une certaine dame Ecdicie, prise d'un beau zèle pour la religion et de commisération pour des moines quêteurs, se permit de se dépouiller en leur faveur d'une somme importante. Cela fit quelques difficultés au retour du mari et Ecdicie s'en plaint à saint Augustin.

Le docteur, loin de lui donner raison et d'approuver son détachement des richesses, lui écrit une lettre très dure pour lui montrer son tort. Il n'admet pas que l'on se prive ainsi de la richesse. Il accuse cette femme de ne pas penser à l'avenir de son fils ; il la rend responsable des dissentiments du ménage, bref, il la blâme sans excuse et déclare qu'elle n'avait pas le droit de disposer de son bien en faveur de moines paresseux.

Nous retrouvons la même idée en plusieurs endroits et entre autres dans une lettre à Proba.

Il lui donne des conseils pour qu'elle profite de son veuvage et des biens que Dieu lui a donnés. Après lui avoir concédé qu'elle garde ses biens, propter necessarios usus vitæ, il va plus loin et admet qu'il peut y avoir des raisons qui empêchent le riche d'abandonner ses richesses et lui font un devoir de les garder. Voici ce qu'il dit : « Has ergo delicias in quibus vidua » si agit, hoc est si delectatione cordis hæret, atque » habitat, vivens mortua est. Multi sancti et sanctæ » omni modo caventes, ipsas velut matres deliciarum » divitias dispergendo pauperibus abjecerunt et tali » modo in cœlestibus thesauris tutius condiderunt.

» Quod si tu devincta aliquo pietatis officio non facis,
» tu scis quam de iis rationem reddas Deo. Nemo enim
» scit quid agatur in homine, nisi spiritus hominis qui
» in ipso est..... Pertinet tamen ad vidualem curam
» tuam deliciæ si affluant, ne apponas cor ne in eis
» putrescendo moriaris. »

Il montre à Proba le devoir en général, puis il vient à elle, et il admet qu'elle soit obligée, devincta, de garder ses richesses, et cela parce qu'elle est mue par un devoir de piété, pietatis officio. Ce ne sont donc plus les nécessités de la vie qui rendent la richesse légitime. C'est aliquo pietatis officio. Et je crois que pietas, ici, est seulement l'amour maternel. Elle a le souci du bien-être ou même du rang social de ses enfants, et cette raison lui défend de se dépouiller.

Enfin, saint Augustin réclame expressément le droit de propriété, même pour l'inconscient et pour celui qui ne sait ou ne peut en user.

Au livre XIV sur la Trinité, chapitre XIV, saint Augustin écrit cette phrase : « Si enim infans puer,
» quamvis ditissimus natus, cum sit dominus omnium
» quæ jure sunt ejus, nihil possidet, mente sopita ».

Nous voyons ici quelle différence saint Augustin met entre possidere et dominum esse. Dominus est le propriétaire, c'est celui à qui appartient la chose. Possessor est celui qui en peut disposer et qui fait acte de propriétaire.

L'enfant ne peut disposer de son bien, car il est mente sopita, mais cela ne l'empêche pas d'être riche,

ditissimus, et cela parce qu'il est vraiment propriétaire, dominus omnium. Et cette expression n'est pas dans la bouche de saint Augustin une manière de dire, ce n'est pas une concession à un usage reçu ; non, c'est bien sa pensée ellemême, car, s'il est dominus, cet enfant, c'est en toute justice, c'est un droit qu'il a. Cette propriété lui appartient légitimement, jure sunt ejus.

Il me semble que ce texte est formel, et, à lui tout seul, suffit pour prouver que saint Augustin admet la légitimité de la propriété privée.

Si nous continuons à lire notre auteur, nous le verrons tirer des conclusions pratiques de ces principes, et, par là même, les affirmer davantage. On en concluera qu'il n'a pas fait de phrases creuses ou exagéré sa pensée dans le feu du discours. Il s'en faut. Non seulement il reconnaît théoriquement la légitimité de la propriété, mais, pratiquement, il ne permet pas qu'on y touche. La propriété privée est sacrée, elle est intangible.

Tout objet a un maître, un propriétaire, et si cet objet semble être abandonné, il ne nous est pas loisible pour cela de nous en emparer. Nous devons rechercher à qui il appartient, et saint Augustin, au sermon CLXXVIII, 1re série, dit expressément qu'il faut restituer les choses trouvées.

Il est une autre circonstance dans laquelle il

montre bien ce qu'il pense de la propriété. Il est en effet des cas où quelqu'un a employé des moyens injustes ou immoraux pour s'enrichir : le juge qui reçoit des présents et rend des arrêts iniques, la courtisane qui doit sa fortune à ses débauches, etc. Dans ces cas saint Augustin voit bien un crime dans la manière dont la fortune est acquise, mais ne croyez pas qu'il oblige l'enrichi à s'appauvrir. Nullement. Le possesseur de ces richesses en est le légitime propriétaire. Au 1er discours sur le ps. XLVIII, n° 12, il énonce simplement le principe : « Peut-être ce que vous avez acquis est-il le fruit de l'injustice. — Alors, devrez-vous le rendre. — « Non pas, mais » ces richesses quoique acquises par le péché, parce » que vous en êtes les maîtres, peuvent vous servir » à gagner le ciel. Faites-vous des amis au moyen » des richesses injustes ! » Il parle ainsi pour expliquer que ce qu'on appelle richesses injustes, ne sont pas des richesses illégitimement possédées, mais dont la source a été l'injustice. *

Et encore faut-il expliquer ce mot. Dans sa pensée, nous le savons, justice n'implique pas l'idée que nous nous en faisons. Ce n'est pas toujours cette vertu qui

* Injustes ici, a comme nous le verrons plus loin le sens de *coupables*, et aussi de acquises par une certaine fraude, quoique la justice commutative ne soit pas suffisamment lésée pour réclamer la restitution. C'est encore là un concept confus de justice.

rend à chacun son dû, ce qui obligerait le détenteur des richesses à les restituer, mais cette vertu synthétique qui fait l'homme juste, comme lorsqu'on dit, le juste vit de la foi, saint Joseph était juste. L'injustice alors n'est pas un acte qui refuse le dû ,mais un acte défectueux, coupable et punissable.

Il explique sa pensée dans ce sens, et applique son principe dans le détail quand il écrit à Macedonius, lettre 153, n° 23.

» Non sane quidquid ab invito sumitur injuriose » aufertur. En effet, il en est beaucoup qui refusent » de payer au médecin ses honoraires, à l'ouvrier le » salaire qui lui est dû. Nec tamen hæc, qui ab invito » accipiunt per injuriam accipiunt, quæ potius per » injuriam non darentur. Sed non ideo debet judex » vendere justum judicium, aut testis verum testi» monium, quia vendit advocatus justum patroci» nium et legisperitus verum consilium. »

« Il y a des personnes d'un rang inférieur qui sans » scrupule reçoivent des deux parties, comme les » employés subalternes, et ceux qui les occupent et » leur commandent. On a coutume de leur rede» mander ce qu'ils ont extorqué par avarice et impro» bité, et non ce qu'on leur donne volontairement » par suite d'une habitude généralement tolérée. On » serait même plus blâmable de réclamer contre » l'usage reçu ce qu'on leur a donné, qu'eux de l'avoir » reçu, d'après la coutume établie, parce que ce sont » ces avantages qui engagent et qui retiennent dans

» ces fonctions beaucoup de personnes nécessaires à
» l'administration des choses humaines.

» Quand ces employés viennent à changer de vie
» et à prendre des mœurs meilleures et plus saintes,
» ils doivent préférablement distribuer aux pauvres,
» comme leur propre bien, l'argent qu'ils ont reçu de
» cette manière, plutôt que de le remettre à ceux dont
» ils l'ont reçu comme si c'était le bien d'autrui. —
» Qui vero contra jus societatis humanæ, furtis,
» rapinis, calummiis oppressionibus, invasionibus
» abstulerit, reddenda potius quam donanda cense-
» mus. »

Il y a donc, si l'on peut ainsi parler, des biens dont, pour saint Augustin, l'acquisition est illicite, mais dont la propriété est légitime. Cette acquisition illicite n'est pas injuste au sens où nous le prenons, elle n'oblige à aucune restitution. Celui qui a obtenu ainsi la possession d'un objet ne l'a pas enlevé par violence à celui qui le lui a donné. Il l'a reçu de quelqu'un qui l'a offert volontairement, quoique pas de plein gré. C'est, ab invito, qu'il l'a reçu, mais non pas, per injuriam. Malgré cela, malgré ce vice de naissance dont le bien est entaché, ce bien appartient légitimement à celui qui l'a acquis. Et saint Augustin ne veut même pas que, si le possesseur se repend de sa faute, il se dépouille de son argent en faveur du donateur. Non, son droit est imprescriptible, et nul ne peut le lui enlever. Saint Augustin tient à ce qu'il l'affirme, et si ce pécheur converti veut se dépouiller d'un bien

qu'il n'a pas acquis sans faute, il le lui permet, à une condition : il le donnera à qui il voudra, mais pas à celui dont il l'a reçu.

Ou je me trompe fort, ou saint Augustin reconnaît entre le possesseur et le bien acquis une relation si étroite que rien ne peut la détruire. Il ne dit pas ici d'où vient cette légitimité, mais il suffit, pour nous, qu'il reconnaisse comme inviolable, le droit que l'acquéreur, même coupable, pourvu qu'il ne soit pas voleur, a sur la chose qu'il possède.

Je ne crois pas que la pensée de saint Augustin soit douteuse ni qu'on puisse m'accuser de tourmenter les textes pour les amener au sens qu'il me plaît. En tout cas, j'apporterai un dernier argument, qui est bien inattaquable.

Dans ces temps derniers, nous avons vu le président Magnaud, jugeant en fait, déclarer qu'une femme pauvre, poussée par la faim, n'avait pas été coupable en prenant un pain chez un boulanger. Ses considérants ne visent pas le droit de propriété, mais uniquement le fait qu'il trouve excusable, et, en tout cas, qu'il ne reconnaît pas comme punissable. Le président Magnaud a osé émettre en public les inquiétudes qui tourmentent les modernes. Le délit nécessaire ou le délit de nécessité, comme disent d'autres, troublent les esprits. C'est un point d'interrogation que se posent les légistes qui pensent. On a agité cette question dans les congrès, et déjà quelques jeunes plus osés,

dans des thèses de doctorat ou dans des discussions de l'école, ont essayé de proposer des solutions pratiques ou même des théories philosophiques.

En effet, parmi les partisans les plus résolus du droit de propriété, il n'en est aucun, à l'heure actuelle, qui ne reconnaisse, au moins théoriquement, ce qu'on appelle le délit nécessaire. Il est, des cas où l'homme se trouve dans une nécessité extrême. Il ne peut en sortir par ses propres moyens, il doit s'emparer du bien d'autrui. Le peut-il, sans avoir le consentement du propriétaire ? Tout le monde répond, et en cela d'accord avec l'enseignement de l'Église : oui, il le peut, parce qu'un moindre bien doit être sacrifié à un bien supérieur et que la richesse vaut moins que la vie. Et les économistes sont allés chercher dans saint Thomas la justification de leurs conceptions. Or, saint Thomas enseigne que, si les biens peuvent être l'objet d'un droit de propriété, leur usage est commun. C'est du moins ainsi que l'ont compris les auteurs modernes.

Voici le texte de saint Thomas : « Circa rem exte-
» riorem duo competunt homini : quorum unum est
» potestas procurandi et dispensandi, aliud vero est
» usus. Quantum ad potestatem procurandi et dispen-
» sandi licitum est quod homo propria possideat, est
» etiam necessarium ad humanam vitam. Aliud vero
» quod competit homini circa res exteriores est usus
» ipsarum. Et quantum ad hoc non debet homo habere
» res exteriores ut proprias, sed ut communes, ut

» scilicet de facili aliquis eas communicet in neces-
» sitate aliorum [1] ».

Ce texte ne peut être interprété dans le sens des socialistes et des communistes, qui veulent que, quant à l'usage, tous les biens soient communs. Saint Thomas ne reconnaît qu'au propriétaire le droit de partager ses biens. Nul ne peut s'en emparer, hormis un cas : le seul cas d'extrême nécessité, parce que dit saint Thomas, in necessitate sunt omnia communia [2].

C'est sur cette théorie que les plus chauds partisans du droit de propriété s'appuient pour justifier le délit nécessaire.

Ainsi donc saint Thomas et les modernes économistes, amis du droit de propriété, s'accordent pour reconnaître que sa légitimité n'est pas atteinte, quand même on accepterait le délit de nécessité.

Or, et ici je n'entre pas dans une discussion pour savoir si saint Augustin a raison. Je constate un fait que j'invoque en faveur de ma thèse. Saint Augustin regarde le droit de propriété comme si inviolable, si absolu, que rien ne peut le battre en brèche et il se refuse à reconnaître le délit nécessaire, du moins au sens où l'entendent les modernes.

Emu par les affirmations, non seulement d'auteurs socialistes, mais aussi d'auteurs catholiques, qui insinuaient et même soutenaient hardiment que saint

1. S. 2, 2. LXVI, 2.
2. S. 2, 2, XXXII, 7, 3.

Augustin réclamait le partage des biens, au moins pour les plus timorés, dans le cas de nécessité, j'ai parcouru avec un extrême soin tous les passages invoqués. Non seulement je n'ai pas trouvé cette théorie dans saint Augustin, mais j'y ai trouvé tout le contraire.

Saint Augustin n'admet aucune restriction au droit de propriété. Nul ne peut, dans aucun cas et pour aucun motif s'emparer, du bien d'autrui. S'il le fait, c'est un voleur.*

---

* La note suivante a pour but de répondre à une objection qui m'a été faite. Je ne suis pourtant pas sûr que saint Augustin n'ait pas entrevu et rejeté les droits de la nécessité extrême.

Dans toute cette question, je me mets au point de vue moderne. Les économistes qui admettent le délit nécessaire, ne me semblent pas s'être préoccupés le moins du monde du point de vue traditionnel théologique. Ils ont pris une expression de l'école, mais l'ont détournée de son sens, ce qui cause une confusion regrettable. L'enseignement théologique admet aussi le délit nécessaire, ou plutôt reconnaît qu'en cas de nécessité extrême, l'usage des biens est commun.

Cette expression : délit nécessaire, est rejetée par l'enseignement catholique. Elle est contradictoire dans les termes et seul le légiste peut l'employer. En effet, il y a des actes défendus par la loi civile et comme la loi n'apprécie pas le motif, l'acte en tant que tel est toujours un délit, mais on admet que quelquefois cet acte s'impose à celui qui le fait et devient nécessaire. C'est pour le légiste un délit tout de même, mais un délit nécessaire.

On voit que les moralistes ne peuvent pas se contenter de

« Considérez un peu ceci dans les hommes qui
» font le mal, vous verrez qu'ils veulent toujours être
» heureux. Un homme commet un vol, demandez-lui
» pourquoi ? Il avait faim. Il était nécessiteux. C'est
» donc pour n'être point malheureux qu'il est méchant,

pareilles expressions. Ou il y a délit et alors pas de nécessité, ou il y a nécessité et le délit ne peut exister.

Cette réserve faite, je viens au fond des choses. Pour les modernes le délit est nécessaire, ou pour ce qui regarde la propriété, le vol cesse quand le voleur est dans une grande nécessité.

La théologie est plus sévère. Il faut que celui qui s'empare du bien d'autrui y soit poussé par une nécessité extrême, c'est-à-dire dans laquelle sa vie même se trouve en danger et il faut avouer que pratiquement, pour n'être pas impossible, ce cas est fort rare, tellement qu'on pourrait le passer sous silence.

Prise dans ce sens théologique, cette nécessité extrême n'apparaît nulle part dans saint Augustin. Même dans ses plus arides spéculations, il n'oublie pas la vie pratique. Distinguer même un cas, pour chimérique qu'il soit, où le principe de la propriété individuelle pourrait être atteint aurait paru à son esprit un vrai danger. Aussi ne parle-t-il jamais de cette nécessité extrême. Au contraire, il a vu une autre nécessité, plus fréquente celle-là, et cependant bien capable encore d'impressionner l'esprit et de fausser le jugement. C'est cette nécessité grave, quoique non extrême qui a si fort ému les modernes et porté un grand nombre d'entre eux à faire fléchir le principe du droit de propriété. Saint Augustin la déplore, il en accuse les riches, qui doivent la faire cesser, mais il n'admet nulle part qu'elle soit une raison pour permettre au pauvre de s'emparer du bien d'autrui.

» et cependant, il est d'autant plus malheureux qu'il » est méchant »[1].

Oui, l'homme est nécessiteux, il a faim, prend le bien nécessaire pour la calmer. Saint Augustin affirme que c'est un voleur.

Il dit la même chose au ps. LXI, 16 : « in rapinam » ergo non concupiscas, o pauper, sed concupisce in » Deum qui præstat nobis omnia abundanter ad » fruendum. Pascet te qui fecit te. Qui pascit latronem, » non pascit innocentem ? Pascet te qui solem suum » oriri facit super bonos et malos, et pluit super justos » et injustos. Ergo in rapinam noli concupiscere. » Dictum est hoc pauperi fortassis aliquid de necessi- » tate rapturo..... »[2]

Ouvrez le livre sur le *Mensonge*, 19, vous y lirez ceci : « Mais tout se tient, et si vous faites cette » concession, les conséquences qu'elle entraîne sont » très subversives. On me demandera comment pour- » rait nuire à un homme riche, qui regorge de biens, » et qui possède par milliers des mesures de froment, » le pauvre qui, en ayant besoin pour vivre (ad » necessarium victum), lui dérobe une seule mesure » de blé. Il s'ensuivra que le vol n'est pas répréhen- » sible, et que le faux témoignage est permis. »[3]

La pensée de saint Augustin se développe. Le

1. Ps. XXXII, 3e discours, 15; Migne, t. IV, p. 293.
2. Migne, t, IV, p. 740.
3. Migne, t. VI, p. 502.

pauvre ne peut, même contraint par la nécessité de sa vie, dérober le moindre grain de blé. Ce n'est pas parce qu'il cause un dommage au riche, saint Augustin reconnaît bien que, dans ce cas, le riche ne souffre qu'une faible injure. Sa pensée est plus profonde. C'est que prendre quoi que ce soit et pour n'importe quelle raison est un vol. Or, le vol est défendu, et si, une fois, vous le légitimez, il faudra le légitimer toujours, et si vous légitimez le vol, quel crime pourrez-vous défendre, car il semble que le vol est la faute sur laquelle on peut le moins s'illusionner et à laquelle on puisse apporter le moins d'excuse.

Dans tous ces textes, on pourrait encore trouver une échappatoire, insinuer que la nécessité dont parle saint Augustin n'est pas une grande nécessité et qu'au fond le pauvre nécessiteux dont il parle, se trouverait mieux de posséder davantage, mais ne souffre pas trop.

C'est une erreur. C'est bien de la nécessité grave, quoique non pas peut-être de la nécessité extrême dont parle saint Augustin.

Ps. LXXII, 12, il dit : « Ecoutez ceci mes frères, il » ne faut point passer négligemment sur ces paroles ; » leur iniquité sortira comme de leur graisse. Sunt » enim mali, sed macie mali, ideo mali quia macri, » id est exiles, exigui, tabe quadam necessitatis » affecti, et ipsi mali et damnandi. Ferenda est enim » necessitas omnis quam perpetranda aliqua iniquitas. » Tamen est aliud de necessitate peccare, aliud in

» abundantia. Pauper mendicus furtum facit, ex macie
» processit iniquitas. Dives abundans rebus tantis,
» quare diripit res alienas ? Illius iniquitas ex macie,
» hujus ex adipe processit. Ideo macro cum dicis
» quare hoc fecisti ? humiliter afflictus et abjectus
» respondet : Necessitas coegit me. Quare non ti-
» muisti Deum ? Egestas compulit. »[1]

Je ne pense pas qu'on puisse demander rien de plus expressif. Ici la nécessité est grave. Le malheureux meurt de misère, il est dans un besoin incessant. La faim l'a amaigri, ce n'est guère plus qu'un squelette, exiles, exigui. La nécessité est presque devenue sa chair, elle coule dans ses veines, elle a fondu son corps et l'a consumé. Tabe quadam necessitatis affecti. Le tableau n'est pas chargé, mais il est effrayant. Un tel pauvre n'a plus qu'à mourir. Votre cœur s'émeut et s'il prend le pain qui calmera un peu sa faim, vous serez indulgent. Saint Augustin ne le sera pas autant que vous. Certes, il admet les circonstances atténuantes, pourtant si le pauvre arrivé à un tel degré de misère étend la main vers un bien qui n'est pas le sien, quoiqu'il soit nécessaire à sa vie, pour saint Augustin, c'est un voleur. Le mot y est, furtum facit. Oui, il y a excuse, ex macie processit, pourtant c'est un crime, processit iniquitas. Oui encore, le riche qui vole sera plus coupable, mais le pauvre n'en sera pas moins puni. Quia non timuit

1. Migne, t. IV, p. 920.

Deum. Pourquoi donc saint Augustin se montre t-il si implacable ? Evidemment parce que pour lui la propriété est intangible et il n'admet aucune exception. Si je prends la moindre chose c'est une iniquité, et il vaut mieux mourir que de pécher. Ferenda est enim omnis necessitas quam perpetranda aliqua iniquitas.

Nous sommes loin des auteurs qui, ayant lu saint Augustin superficiellement, le regardent comme le précurseur de ceux qui veulent mettre les biens en commun, de quelque manière que ce soit.

Je ne dis pas que saint Augustin ne fasse pas un crime au riche de ne point donner largement au pauvre. C'est, bien au contraire, une doctrine qui lui est familière. Même dans le passage que je viens de citer, après avoir défendu au pauvre de toucher à une obole de la fortune des riches, il ne se montre pas tendre pour eux, et je veux citer dès maintenant ses paroles, parce qu'elles aideront à mettre sa pensée dans un plein jour.

« 13. — Pourquoi méprisez-vous votre frère ? In » visceribus matrum vestrarum, ambo nudi fuistis. » Certe, cum de ista vita exieritis et istæ carnes, » exhalata anima, fuerint putrefactæ, dignoscantur » ossa divitis et pauperis. De conditione loquar » æquali, de ipsa sorte generis humani, in qua omnes » nascuntur, et dives enim hic fit, et pauper non » semper hic fit, et sicut dives non venit dives, sic » nec dives abscedit, idem ipse et utriusque introitus » et par exitus ».

« 26. — Je vous l'ai dit, vous ne serez pas condamnés
» pour posséder ces biens (trésors, pompes, titres,
» statues, louanges), mais vous serez condamnés, si
» vous présumez de tels biens, si propter talia
» pauperes non agnoscatis, si generis humani condi-
» tionem communem propter excellentem vanitatem
» obliviscamini ».

Voilà bien des expressions que revendiquent les socialistes et les communistes. Oui, le pauvre a la même nature que le riche, oui, ils ont tous les deux la même condition humaine. Même naissance et même mort. Ils sont donc, de par leur nature, d'une condition égale. Mais la conclusion de saint Augustin n'est pas celle qu'attendent tant de modernes. La conclusion, c'est que le riche est criminel s'il ne donne pas, mais c'est aussi que personne n'a le droit de lui prendre son bien. Et c'est évidemment cette intangibilité de la propriété qui rend le riche criminel. Si par un procédé quelconque une partie de ses biens dérivaient jusqu'au pauvre pour soulager sa misère, il ne serait plus malheureux, et le riche cesserait d'être coupable. Si donc saint Augustin se montre aussi dur pour les riches, c'est qu'il ne permet pas au pauvre de détourner la moindre parcelle de leurs biens. Le riche doit, il est vrai, partager avec le pauvre, mais il reste toujours le maître de sa fortune. Ses richesses sont à lui. Lui seul peut en disposer comme il veut. Si son cœur ne s'émeut pas, s'il ne regarde pas le pauvre comme son frère, il sera damné,

mais si le pauvre, poussé par la faim, dérobe un bien qui n'est pas à lui, il sera damné aussi.

Telle est la doctrine de saint Augustin. Ce n'est pas celle que tant d'auteurs nous ont complaisamment montrée. On pourrait peut-être désirer des propositions plus larges, mais elles n'existent pas dans sa pensée.



CHAPITRE V

La Propriété privée est légitime, foncière et stable *(Suite)*

De quelle propriété privée parle saint Augustin? Nous savons, en effet, que les économistes distinguent plusieurs propriétés : il y a les biens fonds, il y les outils, les machines, il y a les fruits de la terre, il y a les productions industrielles. Je réponds que je n'ai pas fait de distinction, parce que saint Augustin n'en fait pas. La propriété s'étend, pour lui, à tout ce dont l'homme peut s'emparer, évidemment en gardant saufs les droits des autres. C'est l'or, l'argent, les meubles, les immeubles. Quelqu'impossible que cela soit, on serait tenté de croire que saint Augustin a prévu les objections et qu'il prend soin d'y répondre. Nous allons voir qu'à l'occasion, il explique nettement sa pensée et que la propriété ne se limite pas seulement aux biens d'usage, mais renferme aussi les biens permanents, le sol, les immeubles. Pourtant, il faut avouer qu'ordinairement, il n'entre pas dans les détails. Il dit : l'or, l'argent, les richesses. Ces termes ne sont pas imprécis. Il a tenu à s'en expliquer. Il emploie les mots or et argent, richesses, parce que c'est plus commode, c'est plus vite dit. L'or, l'argent, ce sont

des expressions synthétiques pour exprimer toute sorte de propriété.

« Unde se fieri putat beatum, hoc amat. Quid, puta-
» mus, amat, unde putat se fieri beatum ? Pecuniam,
» aurum, argentum, possessiones : breviter dico, pecu-
» niam. Totum enim quidquid homines possident in
» terra, omnia quorum domini sunt, pecunia vocatur.
» Servus sit, vas, ager, arbor, pecus ; quidquid horum
» est, pecunia dicitur [1]. »

Il n'y a donc aucun doute, l'argent, l'or, indiquent tout ce que l'homme peut acquérir.

Parmi les modernes, même parmi ceux qui attaquent la propriété, il n'en est aucun qui ne concède la propriété des objets qui se consomment par l'usage. Ce qui fait surtout l'objet des discussions, c'est la légitimité de la propriété foncière. La terre, en effet, doit nourrir tout le monde et il n'apparaît pas comme évident qu'un homme puisse exclure du bénéfice de son usage, un autre homme qui, de par son existence, y a les mêmes droits que lui.

Saint Augustin a résolu la question et reconnaît la légitimité de la propriété foncière. Nous l'avons déjà vu d'une façon générale par ce qui précède. Nous allons le voir plus spécialement, par les expressions mêmes dont il se sert et par lesquelles il regarde comme légitime l'occupation du sol, par quelques-uns à l'exclusion de tous les autres.

1. De disciplina Christiana, VI, 6 ; Migne, t. VI, p. 672.

Il concède aux riches le droit d'avoir des terres : « Sunt alii qui opulenti sunt et honoribus secundum » tempus humanis fulciuntur et tamen, nec in » pecunia spem ponunt, nec in fundis suis spem » ponunt [1]. »

C'est un bonheur et une prospérité terrestre enviable que d'avoir des propriétés foncières.

« Est enim quædam terrena prosperitas, est quædam » terrena adversitas : ex utraque laudandus est Deus.

» Quæ est terrena prosperitas ? Cum sani sumus » secundum carnem, cum abundant omnia quibus » vivimus, cum incolumitas nostra servatur, cum » fructus large proveniunt. Hæc omnia ad vitam » terrenam valent. Quisquis inde non laudat Deum, » ingratus est [2]. »

Le riche peut posséder des biens fonds, pourvu qu'il s'humilie devant Dieu, cela suffit.

« Procedit aliquando homo habens plenam domum, » uberes terras, multa prædia, multum auri et ar- » genti, humiliat se Deo, facit inde bene [3]. »

» Leurs fils étaient comme des vignes nouvelles, » affermies dans leur jeunesse. . . . . leurs bœufs » étaient gras, il n'y avait aucune brèche dans leurs » propriétés, ni aucun bruit dans leurs places publi- » ques. . . . . Cependant, que leur reproche-t-on ?

1. Ps. CXIII, 7 ; Migne, t. v, p. 1197.
2. Ps. XXXII, serm. II, 5 ; Migne, t. iv, p. 220.
3. Ps. CXXXI, 26 ; Migne, t. iv, p. 1727.

» Non pas d'avoir possédé toutes ces choses, car les » hommes de bien les possèdent aussi [1]. »

» Pourquoi donc trompez-vous vos auditeurs qui » vous servent avec leurs femmes, leurs enfants, leurs » familles, leurs maisons et leurs champs, et leur » dites-vous que quiconque ne renonce pas à tout » cela n'accepte pas l'Evangile [2]. »

Enfin nous le voyons défendre avec bonhomie les propriétés des clercs de sa communauté. Il avait entendu probablement les murmures toujours imbéciles du peuple et dans son amour de la paix, il explique les choses afin de faire cesser le scandale des faibles. Alors il rend compte des biens de ceux qu'il gouverne et il donne les raisons justes qu'ils ont de posséder des terres et des maisons.

« Deux seulement ne sont pas sans biens. C'est le » diacre Valens et mon neveu, le sous-diacre dont je » viens de parler et qui n'avait pas le libre usage de » son bien parce que sa mère vivait. Il n'a pris en- » core aucune disposition, parce qu'il possède deux » petits champs en commun et par indivis avec son » frère. Dès que le partage sera fait, il désire les don- » ner à l'Eglise pour subvenir durant toute leur vie » à la nourriture de ceux qui ont embrassé cette vie » sainte.

» Vous savez à quelle rude épreuve Dieu a soumis

1. Ps. LI, 15 ; Migne, t. IV, p. 611.
2. Contre Fauste, liv. V, X ; Migne, t. VIII, p. 226.

» le diacre Sévère. Cependant il n'a point perdu la » lumière de l'esprit. Il avait acheté une maison pour » sa mère, et pour sa sœur, qu'il désirait faire venir ici » de leur pays. Il avait acheté cette maison, non pas » avec son argent, il n'en avait pas, mais avec les » dons de quelques personnes pieuses, qu'il m'a fait » connaître sur ma demande. Il fera de cette maison » ce que je voudrai. Il a aussi, dans son pays, quelques » coins de terre, il a l'intention de les distribuer à la » pauvre église qui s'y trouve établie.

» Le diacre Traclius vit au milieu de vous, ses » œuvres brillent à vos yeux d'un vif éclat. D'après le » conseil que je lui ai donné, il a aussi acheté de son » argent un domaine. Il voulait que cet argent fut » distribué par mes mains. Si j'avais été passionné » pour l'argent, ou si je m'étais ici préoccupé plus » vivement des nécessités des pauvres dont je suis » chargé, j'aurais accepté ce qu'il m'offrait. Pour- » quoi cela, me dira-t-on ? Parce que la propriété qu'il » a achetée et qu'il a donnée à l'église ne lui rap- » porte rien encore..... Traclius a encore acheté un » terrain qui vous est connu, derrière l'église, et il » y a bâti une maison, à ses frais vous le savez. Rien » ne le forçait de bâtir cette maison, sinon la pensée » que sa mère pouvait venir y habiter, etc. [1]. »

Par tous ces textes, j'ai voulu simplement prouver qu'il admettait la propriété foncière, la regardait

1. Sermon, CCCLVI ; Migne, t. V, p. 1575.

comme légitime, et reconnaissait les droits qu'elle confère à celui qui la possède. Cette manière de voir de saint Augustin pourrait être inconsciente. Tout homme a des préjugés qui sont comme la synthèse de l'opinion au milieu de laquelle il vit. Son éducation lui a formé l'esprit d'une certaine manière et a fait pénétrer, dans son intelligence un certain nombre de propositions qu'il ne vérifie pas, tellement elles lui semblent évidentes. Tel est royaliste, parce que sa famille est royaliste. Le roi vaut-il mieux que l'empereur ? Il ne se l'est jamais demandé. Tel est né dans la richesse, il ne lui viendra jamais à l'esprit qu'il puisse en être autrement. Le protestant ne doute pas, en général, de sa religion. Saint Augustin aurait pu, lui aussi, subir l'influence de son milieu et admettre la propriété privée, parce que, à son époque, nul ne l'attaquait. Ce serait une erreur que de le croire. S'il défendait la propriété privée, c'est qu'il avait pour cela ses raisons, prises ailleurs que dans l'opinion publique.

Il avait probablement un double motif pour admettre la propriété privée. Un motif théologique et un motif économique.

Nous savons quelle place la révélation tient dans l'évolution intellectuelle de saint Augustin. Nous pourrions presque dire que, tout en lui, repose sur la révélation. C'est, en particulier, ce qui a lieu pour la propriété privée. Toute l'argumentation de saint Augustin

se résume en ceci : la propriété privée est légitime, elle est un droit, parce qu'elle a Dieu pour auteur. Précédemment, nous avons vu quelle part il donne à la Providence dans les affaires humaines. Tout est à Dieu et Dieu distribue les biens comme il l'entend. La seule raison l'indiquerait, mais il y a plus, la morale évangélique, la morale révélée, laisse intact ce principe de la propriété privée et oblige à en respecter les droits.

Si le riche a été menacé par Jésus-Christ, ce n'est pas pour sa richesse, et le riche n'est pas maudit de Dieu à cause de ses biens, car si le mauvais riche a été jeté en enfer, Lazare a été reçu dans le sein d'Abraham, un autre riche, que Dieu pourtant avait récompensé [1].

Aussi très fréquemment, entendons-nous saint Augustin expliquer, à propos du mauvais riche, que ce ne furent pas ses richesses qui l'ont damné : « Vous » qui êtes pauvre, vous dites : je suis pauvre comme » Lazare. Le riche dont je vous propose l'exemple ne » dit pas : Je suis riche comme Abraham. Vous vous » élevez donc et il s'humilie. Pourquoi vous enfler » d'orgueil et ne pas l'imiter ? C'est moi, dit le pauvre, » qui suis porté dans le sein d'Abraham. Vous ne » voyez pas que ce pauvre a été reçu par un riche. » Vous ne voyez pas que c'est le riche lui-même qui a » été le protecteur du pauvre. Si vous vous élevez

1. Ps. LXXXV, 3 ; Migne, t. IV, p. 1083.

» avec orgueil contre ceux qui ont de l'argent et si vous
» niez que le royaume des cieux leur appartienne,
» bien que nous trouvions en eux l'humilité que nous
» cherchons inutilement en vous, ne craignez-vous
» pas qu'après votre mort, Abraham ne vous dise :
» Retirez-vous loin de moi, parce que vous m'avez
» outragé [1] ».

Dieu, en effet, ne peut pas maudire les riches, à cause de leurs richesses. Car c'est dans un but de miséricorde qu'il les enrichit.

« Voulez-vous voir la justice du juge à qui appar-
» tiennent l'or et l'argent ? Les richesses font le sup-
» plice de l'avare, en même temps qu'elles aident
» l'âme miséricordieuse. La sage distribution qu'en
» fait la divine justice sert tout ensemble à faire
» éclater les œuvres de la charité et à châtier l'ini-
» quité. L'or et l'argent et tous les biens de la terre
» sont un exercice pour la miséricorde et un châti-
» ment pour l'iniquité. En les donnant aux bons,
» Dieu fait voir le mépris, que professe pour tous ces
» biens, une âme qui met sa richesse dans l'Auteur
» de ces dons. En effet, on ne peut prouver qu'on mé-
» prise une chose qu'autant qu'on la possède réelle-
» ment. Ceux qui sont dépourvus de ces biens peuvent
» sans doute les mépriser..... C'est ainsi qu'il donne
» aux bons l'occasion de faire le bien et qu'il châtie

1. Sermons, 1re série, XIV, c. IV ; Migne, t. V, p. 114.

» les méchants par la crainte de perdre ce qu'ils pos-
» sèdent [1] ».

Nous sommes bien là en plein ordre théologique. Au début j'ai montré Dieu créateur du monde et, par sa Providence, distributeur des biens. Ici, la propriété a une raison plus profonde. Elle a un but surnaturel. C'est le salut du riche, c'est la gloire de Dieu. Mis en face de la richesse que Dieu lui donne réellement, l'homme se décide à choisir de préférence l'Auteur de ses biens. Il le veut comme sa fin, son bonheur éternel, et alors il méprise les dons terrestres ou il les emploie comme Dieu le lui demande pour son salut.

En même temps que l'homme se sauve en ne s'éloignant pas de sa fin, pour donner son cœur à la richesse, il glorifie Dieu, en l'adorant par un choix libre et quelquefois douloureux. Oui, Dieu, auteur de la nature, pouvait, à son gré, distribuer autrement les biens qu'il a créés, mais quelle plus noble destinée il fait à l'homme en les lui donnant comme un moyen surnaturel pour arriver à sa possession éternelle ! Quelle raison admirable que celle qui pousse Dieu à mettre l'homme en face des biens si attrayants de la terre, afin que, par un choix raisonnable et d'autant plus glorifiant, il proclame la beauté supérieure et infinie de Dieu, et, détournant les yeux des beautés terrestres, ne les fixe plus que sur la Beauté unique

1. Serm., 1re série, L, 3 ; Migne, t. V, p. 327.

qui les contient et les surpasse toutes. Je comprends que cette raison ait ému saint Augustin. Il ne pouvait faire autrement que de donner à la propriété une dignité si élevée, puisqu'elle nous met pleinement dans le surnaturel et le divin.

Aussi la richesse ne peut-elle être regardée comme un mal, puisque, en soi, elle est une bonté de Dieu, qui a voulu que « les richesses de l'homme soient la « rédemption de son âme [1] ».

Dans ces conditions, puisque la propriété a une telle destinée, il n'est pas étonnant que Dieu la revête à nos yeux d'un caractère sacré.

Porter la main sur la propriété d'autrui, en dérober une partie, c'est voler, et Dieu punit le vol. Il le punit d'une manière terrible. De même que la richesse est un moyen de salut et conduit l'homme qui en use bien au ciel, de même le vol est un crime qui détourne l'homme de sa fin, l'empêche de posséder Dieu et le conduit en enfer.

« Ne volez pas ou craignez l'enfer [2] ».

Il la proclame cette loi de Dieu, quand dans ses confessions, il se rappelle un vol qu'il a fait dans sa jeunesse, et voyez avec quelle sévérité il le juge : « Furtum certe punit lex tua Domine. . . . . Nec ea » re volebam frui quam furto appetebam sed ipso

1. Sermon, 1re série XXXVI, 9; Migne, t. v, p. 219.
2. Ps. 32, serm. 6 ; Migne, t. vi, p. 282.

» furto et peccato. . . . . Ecce cor meum Deus, ecce
» cor meum quod miseratus es in imo abyssi. Fœda
» erat malitia et amavi eam, amavi perire, amavi
» defectum meum turpis anima, et desiliens a firma-
» mento tuo in exterminium [1]. »

La protection que Dieu accorde à la propriété ne s'exerce pas seulement quand le voleur a perpétré son crime. Dès qu'il a conçu le projet de dérober le bien d'autrui, il est condamné, et Dieu le punira au même titre que s'il eût vraiment dépouillé son frère.

« Celui qui pense au mal sans en parler reste-t-il
» pur, parce que rien ne sort de sa bouche ? Mais
» Dieu a déjà entendu ces paroles de la bouche de
» son cœur. — Un voleur se lève pendant la nuit, sa
» bouche ne prononce pas un mot, il agit seulement
» et devient immonde. Non seulement il ne dit rien,
» mais il ensevelit son acte dans le silence le plus
» profond. Il craint tellement que l'on entende le son
» de sa voix, qu'il étouffe jusqu'au bruit de ses pas.
» Est-il pur à cause du silence qu'il garde ?

« Mais je dis plus, mes frères. Cet homme est
» encore dans son lit, il n'est pas encore levé pour
» commettre le vol ; il veille et attend que les autres
» dorment, mais, dès lors, il crie vers Dieu, dès lors,
» il est un voleur, dès lors, il est immonde, dès lors,
» son forfait est sorti de la bouche de son cœur.
» A quel moment, en effet, le crime sort-il de la

1. Conf. lib. II, C. IV ; Migne, t. I, p. 678.

» bouche? Dès que la volonté de l'accomplir est
» formée [1] ».

Ce n'est pas encore assez de punir l'homme qui n'a volé que dans son désir. Pour Dieu, la propriété est si sacrée, que l'homme ne peut même pas désirer le bien d'autrui. Et il n'est pas question ici du péché de désir, comme pour tous les autres péchés. Saint Augustin enseigne qu'il est défendu de voler, défendu de désirer voler, mais il va bien plus loin. Il n'est même pas permis de regarder avec convoitise la propriété du prochain. On conçoit quel crime c'est que de voler, il n'est pas encore difficile de voir que celui qui ne vole pas, parce qu'il ne peut pas, mais volerait à l'occasion, est coupable. Pour saint Augustin, il y a plus, l'homme qui regarde avec envie le bien d'autrui est répréhensible et sera l'objet de la justice divine.

« Pourquoi désirez-vous que cette campagne soit à
» vous ? Pourquoi, en la traversant, dites-vous :
» Heureux celui qui la possède ? C'est ce que disent
» beaucoup de ceux qui la traversent, et cependant,
» après avoir dit cela et après l'avoir traversée, ils
» peuvent secouer la tête et soupirer, mais peuvent-ils
» pour cela la posséder ? La cupidité parle haut, l'ini-
» quité parle haut, mais Dieu a dit : « Vous ne
» convoiterez pas ce qui appartient à votre pro-
» chain [2] ».

1. Ps. CXXVI, 7 ; Migne, t. IV, p. 1662.

2. Ps. XXXII, IIe serm. 16 ; Migne, t. IV, p. 294.

On comprend alors que celui qui a dérobé le bien d'autrui ne peut espérer obtenir son pardon de Dieu, s'il ne restitue pas ce qu'il a pris. Ceux mêmes qui ont connaissance du larcin, doivent courir sus au voleur et l'amener à résipiscence. Pourtant il est des cas où le propriétaire doit se montrer miséricordieux, se rappelant que toujours il sera vengé par la justice incorruptible de Dieu.

« Si on ne rend pas, quand on le peut, la chose
» d'autrui, pour laquelle on a péché, on ne fait pas
» pénitence, on en a seulement l'apparence, mais si
» cette pénitence est sincère, le péché n'est remis au
» coupable que quand il a restitué ce qu'il a dérobé,
» pourvu toutefois qu'il le puisse..... S'il est tour-
» menté par celui qui réclame son bien et qui le croit
» en mesure de le restituer, il n'éprouve pas en cela
» d'injustice, parce que, quoiqu'il ne puisse plus
» rendre l'argent qu'il a dérobé, il expie par des
» souffrances corporelles la faute du vol qu'il a com-
» mis. . . . .
» . . . .

» Mais je dis en toute assurance que celui qui in-
» tervient pour un homme, afin qu'il ne restitue pas
» ce qu'il a dérobé et qui, autant que l'honneur
» l'exige, ne force pas cet homme, qui se réfugie au-
» près de lui, à la restitution de son vol, s'associe
» volontairement à sa fraude et à son crime. Aider au
» mal ce n'est pas secourir, c'est plutôt anéantir et
» opprimer. . . . . [1]. »

1. Lettre à Macedonius, 153, — 20 ; Migne, t. II, p. 662.

La raison théologique qui chez saint Augustin est majeure et certainement prime toutes les autres, ne les efface pourtant pas. Elles viennent en second lieu, mais elles ne sont pas négligées pour cela. Il sait au besoin les mettre en lumière pour donner plus de force à sa doctrine. Aussi n'a-t-il garde d'oublier la raison économique quand il veut montrer la légitimité et par suite la nécessité de la richesse et de la propriété.

Toutefois, je dois bien l'avouer, la raison économique n'apparaît pas aussi nettement que la raison théologique. Elle est plutôt indiquée par ci par là, que vraiment exprimée. Je le crois pourtant, on peut affirmer qu'elle est bien dans sa pensée, mais comme il n'a pas pour but de faire un traité sur la propriété, il ne lui donne pas tout le relief que l'on serait en droit de demander. Je citerai donc simplement les passages qui me paraissent indiquer cette raison économique.

Au livre huitième, de la Trinité, chap. III, saint Augustin cherche comment nous pouvons reconnaître que Dieu est le souverain bien. Il passe en revue les différentes choses que nous regardons comme bonnes. Puis il se demande à quoi nous les reconnaissons comme telles. Parmi les choses qui sont bonnes, il cite les richesses. Il a d'abord dit : bonum prædium amænum et fertile, bona domus paribus membris disposita, et ampla et lucida. On voit que tout ce qui nous semble bon, concourt à notre bonheur et à notre

perfection. Il dit ensuite bonæ divitiæ. Et s'il n'a pas dit expressément pourquoi tout le reste est bon, c'est que nous le trouvons facilement. On pourrait peut-être lui contester les richesses qui causent tant de maux. Il ne le pense pas. Bonæ divitiæ, quia facile expediunt.

Je traduis facile expediunt : parce qu'elles peuvent s'employer facilement à notre avantage. Elles satisfont tous nos besoins. Elles sont le meilleur moyen de notre bonheur et de notre perfectionnement, et elles ont un rapport si étroit avec notre nature que leur absence est un mal.

Je sais bien que divitiæ n'est pas la propriété foncière, mais j'ai montré que dans la pensée de saint Augustin l'un contient l'autre. D'ailleurs, j'ai fait remarquer qu'avant d'avoir dit bonæ divitiæ, qui vient après une longue énumération de biens, il a dit bonum prædium. Divitiæ résume tout et ce sont les richesses qui nous procurent les terres, les maisons, les troupeaux, un air bon et salubre, une nourriture agréable et saine, la vigueur et l'absence de fatigues, un visage heureux et gracieux, des amis agréables et fidèles. J'aurais donc pu traduire, les richesses sont bonnes parce qu'elles nous procurent facilement tout cela.

Dans sa lettre à Proba, il comprend que cette veuve garde ses biens, parce qu'elle en demeure plus honorable, parce que cela lui permet de faire plaisir à ses enfants, parce que cela lui rend les rapports de société plus agréables, parce que cela lui permet d'avoir de

nombreux loisirs et de pouvoir consacrer son temps à la prière.

Un autre jour, il écrit à Ecdicie en termes sévères. Elle a disposé de son bien en faveur de quelques religieux. Or, ces biens, elle devait les garder pour avoir une toilette qui honore son mari, pour subvenir aux charges de la maison et pour procurer à son fils un établissement heureux.

Dans le sermon sur la montagne, de saint Matthieu, Liv. II, ch. XVIII, 57, il insinue que le chrétien ne doit pas vivre imprévoyant. Il ne peut se contenter de dépenser ce dont il a besoin chaque jour et donner le reste ou ne point le conserver. Il est prévoyant celui qui amasse et met en réserve, pour plus tard, les fruits de son travail et les richesses qu'il a acquises.

« Nous devons aussi prendre garde lorsque nous » voyons un serviteur de Dieu qui cherche à se pro- » curer le nécessaire, soit pour lui, soit pour ceux » dont le soin lui est confié, de ne pas l'accuser d'en- » freindre le commandement du Seigneur et d'être » inquiet pour le lendemain. Est-ce que le Seigneur « lui-même qui était servi par les anges, n'a pas » daigné, et pour notre exemple et pour prévenir tout » scandale, lorsqu'on verrait un de ses serviteurs se » procurer les choses nécessaires à la vie, est-ce qu'il » n'a pas daigné, dis-je, pour subvenir à tous ses » besoins, avoir une bourse et de l'argent dont le » dépositaire et le voleur était le traître Judas..... Ne » lisons-nous pas encore dans les actes des apôtres

» que pour échapper au danger d'une famine immi-
» nente, on fit les provisions nécessaires pour l'a-
» venir. Enfin n'a-t-il pas écrit dans une de ses
» épîtres, que celui qui dérobait, ne dérobe plus,
» mais plutôt qu'il fasse un bon usage de ses mains
» afin qu'il ait même de quoi donner à ceux qui ont
» besoin ?[1] »

Assurément, il n'est ici question que d'argent et de provisions. Il ressort pourtant de la lecture de ces textes que saint Augustin regardait comme prudent d'amasser de l'argent et des provisions, que l'homme qui vivrait au jour le jour ne prendrait pas soin des siens. Amasser, mettre en réserve le surplus de ses besoins et de son travail, c'est donc pour lui une nécessité sociale, sans laquelle la vie humaine, la vie de famille, le bien-être général serait compromis.

Je tire maintenant cette conclusion. L'argent, c'est tout ce que l'homme peut se procurer. C'est donc la propriété, et si l'on ne veut pas de cette interprétation, je dirai que saint Augustin ne pouvait pas ne pas avoir cette pensée. La vie serait impossible, s'il n'y avait que de l'argent. Où serait cette prévoyance, ce bon gouvernement, ce soin de la famille, ces offices de piété dont il parle, si vraiment sa pensée se bornait à la possession du seul argent. L'argent ne vaudrait pas la poussière du chemin, si finalement il n'aboutissait pas directement ou indirectement,

1. Migne, t. III, p. 1294.

à la possession du sol et des fruits qu'il produit.

Je suis plus autorisé à dire que saint Augustin a vu le rôle économique et social de la richesse, et je crains moins l'objection quand je lis ce qu'il en dit dans ses soliloques, au chap. X, 17.

« Ratio. — Divitias nullas cupis ? Aug. — Hoc qui-
» dem non nunc primum. Nam cum triginta tres
» annos agam, quatuordecim fere anni sunt ex quo
» ista cupere destiti, nec aliud quidquam in his, si quo
» casu offerrentur præter necessarium victum libera-
» lemque usum cogitavi. Prorsus mihi unus Ciceronis
» liber facillime persuasit, nullo modo appetendas
» esse divitias, sed si provenerint, sapientissime atque
» cautissime administrandas. [1] »

Qu'est-ce que ce liberalis usus ?

Dans la pensée de saint Augustin, l'argent sert à deux choses : nourrir le corps et nourrir l'âme. Necessarius victus, c'est la vie matérielle. Liberalis usus, c'est la vie intellectuelle. L'homme riche n'a pas besoin de travailler pour vivre, son temps est libre, il peut donc s'adonner à la recherche de la science et de la vérité. C'est là la vie intellectuelle, si nécessaire pourtant, et qui est impossible sans la richesse. J'entends la richesse dans le sens de saint Augustin, et non la richesse de l'avare et du commerçant, dont l'utilité est plus que contestable.

La raison presse saint Augustin et le pousse non

1. Migne, t. I, p. 878.

seulement à attendre philosophiquement que la richesse vienne si elle veut, mais à la désirer et à essayer de l'obtenir à cause de biens intellectuels et moraux qu'elle peut procurer.

R. — » Quæro abs te, si tibi persuadeatur aliter » cum multis charissimis tuis te in studio sapientiæ » non posse vivere nisi ampla res aliqua familiaris » necessitates vestras sustinere possit, nonne deside- » rabis divitias et optabis ? A. — Assentior ».

Le commerce des amis est un bien désirable, mais pour pouvoir vivre avec eux et rechercher en leur compagnie le perfectionnement moral et intellectuel de l'âme, il faut ne pas être inquiet de la nourriture du lendemain ; il ne faut pas être obligé de travailler des mains, il faut avoir des provisions et tout ce qui est utile à la vie. En un mot, il faut ampla res familiaris. C'est bien là le rôle économique et social de la richesse. Sans elle, plus d'instruction, plus de sagesse, plus de gouvernement, plus de famille, plus de société. Assurément, tout cela est implicite dans le texte de saint Augustin, mais tout cela y est.



CHAPITRE VI

Le Travail n'est pas le fondement radical du droit de propriété

Pour saint Augustin, le droit de propriété est indiscutable et nous avons vu quelle inviolabilité il lui reconnaît. Mais d'où vient ce droit de propriété ? Je ne dis pas : comment devient-on propriétaire ? Quel est le fait qui constitue quelqu'un propriétaire ? Ce serait demander qu'est-ce que le titre de propriété. Et il faut bien reconnaître que le titre existât-il, si le droit ne le précède, il ne pourrait le créer.

La question qui se pose est celle-ci ? Quelle est la base, le fondement du droit de propriété ? Pour éviter toute équivoque, la question se ferait mieux ainsi ? Pourquoi en dernière analyse, l'homme peut-il être propriétaire ? Sur quelle raison suprême s'appuie-t-on pour justifier le droit de propriété ? Quel est en un mot le fondement rationnel et radical du droit de propriété ? Le travail, l'occupation, l'héritage, etc., sont des conditions de la propriété, mais à quoi pourraient-elles servir si l'homme n'a pas radicalement le droit d'être propriétaire ? Chercher le fondement du droit de propriété, c'est donc chercher la racine de

ce droit qu'a tout homme d'être propriétaire, bien que si les autres conditions subsidiaires ne sont pas réalisées, tout homme ne soit pas de fait propriétaire.

Saint Augustin, comme nous pouvions nous y attendre, s'est fait une réponse. Et malgré les apparentes contradictions que nous pourrions trouver dans ses œuvres, il ne me semble pas trop difficile de dégager sa pensée. Il ne regarde certainement pas le travail comme fondement ultime du droit de propriété.

Et d'abord, que doit-on entendre par travail, quand il s'agit de la propriété ? Malheureusement, j'ai trouvé à ce sujet bien des confusions parmi les auteurs catholiques. Le travail, que les économistes regardent comme fondement du droit de propriété, est-il un travail quelconque, un travail de celui qui possède, mais sans relation immédiate avec l'objet possédé ? Non, évidemment. C'est un travail modificateur de la matière, c'est un travail producteur, économique. Toujours, même quand il s'agit de travail intellectuel ou libéral, c'est un travail qui se résout en une équivalence de capital. Et cela se comprend, puisque ce travail, pour pouvoir créer la propriété, doit être un objet d'échange, comme la richesse en laquelle il se transforme.

Saint Augustin ne regarde aucun travail comme fondement radical du droit de propriété. On me dira : mais saint Augustin ne parle nulle part de cette question. Soit, il n'en parle nulle part expressément, mais

ses paroles expriment ses idées, et comme aucune de ses paroles ne s'accorde avec l'hypothèse du travail, comme fondement rationnel et radical du droit de propriété, je puis dire que saint Augustin ne regarde pas le travail, même le travail économique comme le fondement radical de ce droit.

Voici comment j'établis mon raisonnement. Le fondement rationnel et radical du droit de propriété doit être le même pour tous les hommes.

On admet en effet que tout homme a droit à être propriétaire. On ne peut admettre une raison différente pour chacun. La raison du droit de propriété est universelle et doit s'appliquer à tout homme. Elle ne peut pas être le travail ici et la loi ailleurs. On demande en effet pourquoi l'homme, en général, peut-il posséder ? Et tous ceux qui se sont occupés de la question l'ont tous fort bien compris. Aucun n'a divisé la réponse. Celui qui admet le travail, le veut dans tous les cas. Celui qui réclame la loi humaine ne reconnaît aucune exception, etc.

Or, saint Augustin, quand il parle du travail, le relie bien quelquefois à la propriété, de telle sorte que quelques-uns, à une lecture superficielle, pourraient croire, qu'au moins, il ne l'exclut pas comme fondement de la propriété. Mais il reconnaît que beaucoup de personnes sont propriétaires, qui n'ont jamais travaillé. Pour celles-là, le travail n'est pas dans son esprit la raison de leur droit. Il va plus loin et ne demande même pas aux riches de faire un travail

économique, non pas antécédent à leur propriété, mais conséquent. De telle sorte que le riche peut profiter de ses richesses sans être obligé, de ce fait, à aucun travail social économique. Je puis donc dire comme conclusion, que si le travail, dans la pensée de saint Augustin, n'est pas nécessaire pour engendrer toute propriété, il ne peut être en aucune façon le fondement rationnel et radical que nous cherchons. Et quand plus tard nous verrons saint Augustin trouver ailleurs ce fondement rationnel, nous n'aurons plus aucun doute sur le rôle qu'il attribue au travail, même économique.

C'est, en effet, une théorie fort séduisante, que celle qui fait reposer le droit de propriété sur le travail, et nous ne devons pas trop nous étonner qu'elle ait pour défenseurs, des esprits catholiques fort judicieux. Il y aurait peu à faire pour que les socialistes eux-mêmes soient d'accord avec quelques-uns de ces écrivains. Je lis, en effet dans Nitti [1] « Paul, le plus grand et le plus ardent des apôtres, conçoit comme type idéal du chrétien, un ouvrier humble, laborieux, modeste. Le riche est, pour lui aussi, un parasite. Il formule, en effet, nettement, une loi économique destinée à devenir, bien des siècles plus tard, le principe fondamental du socialisme : Celui qui ne travaille pas, ne doit pas manger. »

1. Socialisme catholique, origines économiques du christianisme, p. 63.

Ils ne peuvent cependant se prévaloir des œuvres de saint Augustin, car j'y trouve ceci, qui ruine leur thèse : est vraiment propriétaire, celui qui s'empare d'une chose qui n'est à personne, celui qui acquiert par un legs testamentaire, celui qui naît de parents riches. Lisons plutôt : On devient propriétaire par l'occupation « Ergo meæ sunt bestiæ silvæ quas tu » non *cepisti*[1] ».

« Vous estimez une bonne fortune de trouver sur » votre chemin un sac rempli de pièces d'or ; vous » dites, en le ramassant : c'est Dieu qui me l'a » donné[2] ».

Mais je sais ce que me répondront quelques défenseurs du travail. Occuper un champ, s'emparer d'un animal, ramasser un sac rempli de pièces d'or, c'est un travail. Ce raisonnement est vraiment trop subtil. Passons.

Dira-t-on que celui qui hérite, ou qui reçoit un cadeau, travaille ? Ce serait vraiment abusif. Or, saint Augustin reconnaît explicitement la propriété qui vient ainsi par succession. Dans maints endroits, il examine comment l'on hérite justement, quels sont les droits des héritiers, ce qu'on peut laisser par testament. Toutes ces discussions n'auraient aucune raison d'être, si le travail était nécessaire. La fortune d'un homme tomberait, à sa mort, dans le domaine

1. Serm. sur le ps. XLIX, 17.
2. Serm., 1re série, XXXII, 21,

public, et il faudrait un nouveau labeur pour la mettre aux mains d'un nouveau propriétaire. On ne peut avancer, en effet, que le premier qui l'a possédée, a travaillé pour l'avoir, et que, puisqu'elle est sienne, il peut la donner à qui il voudra. Il restera toujours que celui qui la recevra ne pourra pas dire : mon droit repose sur un travail personnel.

Saint Augustin admet bien que la donation qu'un homme fait de sa fortune en transmet la propriété, mais il admet encore que sans donation aucune et sans aucun travail de la part de l'héritier, la propriété des biens passe naturellement d'un père à ses enfants. J'ai dit qu'il expose cette doctrine dans plusieurs endroits, j'en citerai un seul.

Au sermon CCCLV, saint Augustin met ses auditeurs au courant des affaires des prêtres qui vivaient sous sa direction.

« 3. Le prêtre Janvier gardait une certaine somme » qu'il disait appartenir à sa fille, qui était mineure » et était dans un monastère, mais au moment de » mourir, ce prêtre fait un testament, nous affirmant » que l'argent est à lui. O douleur ! mais il a, dites- » vous institué l'Eglise son héritière. Je ne veux pas » de cet héritage. Je n'aime pas ces fruits d'amer- » tume. Je cherchais un homme pour le donner à » Dieu, il avait embrassé notre genre de vie. Il devait » y rester fidèlement attaché, ne rien posséder et ne » point faire de testament. . . . . Cette douleur est si » vive que j'ai résolu de ne point accepter cet héritage

» en faveur de l'Eglise. Que ses enfants jouissent de
» ce qu'il leur a laissé et qu'ils en fassent ce qu'ils
» veulent. . . . . Or j'ai recommandé à l'Eglise de ne
» recevoir la part qui revient aux deux enfants déshé-
» rités, qu'après qu'ils auront atteint l'âge légal.
» L'Eglise tient donc pour eux ce bien en réserve.

» 4. . . . . J'ai accepté l'héritage du fils de
» Julien. Pourquoi ? Parce qu'il est mort sans enfants.

» 5. Je n'ai pas accepté l'héritage de Boniface, non
» par pitié pour ses héritiers, mais par crainte. Boni-
» face en effet avait un navire, et il aurait fallu
» assurer ou perdre le navire dans la tempête.

. . . .

» Quiconque veut constituer l'Eglise son héritière
» en déshéritant son fils peut chercher un autre léga-
» taire qui accepte son héritage. Ce ne sera pas
» Augustin.

» Voici ce que fit Aurèle, évêque de Carthage. Un
» homme donna à son église tous ses biens, en se
» réservant l'usufruit. Il eut ensuite des enfants.
» L'évêque lui rendit tout ce qu'il avait reçu. »

Dans ce passage on voit deux choses : les enfants héritent naturellement de leurs parents et ils deviennent propriétaires sans travailler. L'Eglise peut recevoir des donations, elle en est légitimement propriétaire, et le travail n'est pas à la base de son droit. Du reste, la fameuse discussion de saint Augustin avec Faustin avait trait aux propriétés de l'Eglise, et nous ne voyons pas, au contraire, que le travail ait été le fondement de cette propriété.

J'apporterai encore un texte de saint Augustin, qui, pour court qu'il soit, ne m'en paraît pas moins important et indiscutable. Au livre XIV de la Trinité, ch. XIV, on lit : « Si enim puer infans, quamvis » ditissimus natus, cum sit dominus omnium quæ » jure sunt ejus, nihil possidet mente sopita [1] ».

Que répondre à un pareil texte et comment ne pas reconnaître qu'il exclut absolument le travail comme fondement rationnel du droit de propriété ?

Quel est le maître, dominus omnium ? C'est un enfant, mais un enfant, chez lequel, ni la raison, ni la liberté ne se sont encore montrées. C'est un puer infans. Et comment cet enfant est-il devenu le maître de ses biens ? Quel travail a-t-il fait ? Par quel acte est-il devenu propriétaire ? Ecoutez la réponse. Il a seulement pris la peine de naître, et cet acte, dont il n'est pas responsable, l'a rendu propriétaire d'une immense richesse : quamvis natus ditissimus. Je cherche en vain le travail sous l'une des formes, pourtant si subtiles, que ses partisans ont mis en honneur. Et ne croyez pas que ce fait de naître l'ait constitué injustement maître d'une grande fortune. Non pas, car tout lui appartient justement de droit, omnia jure sunt ejus. Saint Augustin insiste comme à plaisir, cet enfant ne peut disposer de rien, il n'use de rien, son immense fortune ne lui sert encore à rien. Nihil possidet, mente sopita.

Il faut bien avouer que si cet enfant est indiscuta-

1. Migne t. VIII. p. 1051.

blement propriétaire, nous ne voyons pas, par quel travail, il est devenu si riche.

Les partisans du travail comme fondement de la propriété sentent vaguement l'inanité de leur raisonnement et quelques-uns surtout parmi les catholiques, faisant une confusion inconsciente, oublient ce qu'ils ont dit d'abord et en arrivent non plus à revendiquer le travail comme fondement de la propriété, mais comme une condition de juste propriété. Le sophisme est évident. « La propriété, dit M. l'abbé Naudet, se présentant avec des devoirs positifs dont l'accomplissement ou la violation la rend juste ou injuste, elle ne saurait être son propre but à elle-même et dans aucun cas, ne peut légitimement dispenser du travail. De plus, elle ne saurait se concevoir sans de graves obligations, hypothèques prises sur elle, au bénéfice du corps social, droits restrictifs, conservés par la collectivité sur les biens appropriés par chaque individu, servitudes non rachetables, qui conservent à l'institution son caractère relatif et maintiennent la propriété dans le simple droit d'administration et d'usufruit selon l'ordre établi par Dieu [1]. »

On pourrait à la rigueur regarder ces paroles comme une diatribe contre le riche avare. Tant de Pères de l'Eglise ont, davantage encore, malmené les mauvais riches, mais ici il y a malheureusement autre chose. D'abord ce ne sont pas des discours que l'on

1. Propriété, capital et travail, p. 34.

pourrait désavouer ou expliquer. C'est un livre qui a dû être pensé et qui est entre les mains de beaucoup. Une propriété peut être injuste, en ce sens qu'elle est pour son propriétaire une occasion de fautes. Ce n'est pas précisé ici, et tout naturellement le prolétaire, qui lira ces passages, regardera le riche paresseux comme détenant injustement — de justice commutative — un bien auquel, lui, travailleur a droit, et que par voie de conséquence, il pourra prendre si on ne le lui donne pas. M. Naudet ne pense certainement pas cela, mais il ne pourra pas accuser de mauvaise foi ceux qui le trouveront dans son livre.

En second lieu, M. Naudet s'écarte grandement de la question, car il réclame un travail à celui qui est déjà propriétaire, et alors dans son raisonnement, il y a une pétition de principe.

Puisque saint Augustin admet qu'on peut être propriétaire par d'autres moyens que le travail, je puis donc dire que, dans sa pensée, le travail n'est pas le fondement rationnel et radical du droit de propriété.

Il me faut maintenant répondre à une objection qui se présente d'elle-même. Saint Augustin, lui aussi, s'est servi du fameux texte de saint Paul : Celui qui ne travaille pas ne doit pas manger. C'est par lui qu'il a obligé les moines de son temps à rentrer dans leurs monastères, à cesser toute mendicité, et à demander au travail

des mains leur pain quotidien. Aussi, tous les amis du travail, comme fondement du droit de propriété, n'ont-ils pas manqué de citer ce passage en faveur de leur thèse. Ont-ils eu bien raison, et ne se seraient-ils pas trompés sur le sens que saint Augustin lui-même lui a donné ? Car, en vérité, il dit le contraire, puisque, opposant le travail économique à la prédication, qu'il ne regarde pas comme un travail, il admet que le prédicateur est légitimement propriétaire.

Je vais résumer l'opuscule de saint Augustin, avant d'en tirer aucun argument.

DE OPERE MONACHORUM (Résumé de l'opuscule)

« Il y a des moines qui refusent d'obéir à saint
» Paul, lorsqu'il dit : Celui qui ne veut pas travailler
» ne doit pas manger. Ces moines disent que saint
» Paul ne peut pas contredire J.-C. lorsqu'il dit : Ne
» vous occupez pas de ce que vous mangerez, ni quel
» sera votre vêtement. Cherchez d'abord le royaume
» de Dieu, et le vêtement et la nourriture vous
» arriveront.

» Puisque J.-C. ne veut pas que nous nous tour-
» mentions du lendemain, l'apôtre ne serait pas du
» même avis, s'il nous ordonnait d'être assez inquiets
» pour nous mettre à travailler. Donc, disent-ils, le
» travail que nous réclame l'apôtre est un travail
» spirituel et non corporel. Or, disaient ces moines,
» nous faisons ce travail spirituel en recevant nos
» frères, en les consolant.

» Saint Paul n'a pas parlé d'un travail spirituel, » mais bien d'un travail manuel. Il suffit, pour s'en » convaincre, de lire le contexte.

» Nous vous enjoignons, au nom de N. S. J.-C., » d'éviter ceux de vos frères à la conduite inquiète, » qui ne suivent pas les traditions qu'ils ont reçues de » nous. Vous savez comment il faut nous imiter, et » que nous n'avons pas eu une vie tourmentée. Nous » n'avons mangé gratuitement le pain de personne, » nous nous sommes fatigués à travailler jour et nuit » pour n'être à charge à aucun de vous. Ce n'est pas » que nous n'en eussions pas le droit, mais nous » voulions vous donner un exemple à imiter. Ne vous » disions-nous pas, quand nous étions parmi vous, » que celui qui ne veut pas travailler ne doit pas » manger. Et il y en a parmi vous qui ne se donnent » aucun repos, mais cependant ne travaillent pas, » n'employant leur temps qu'à rassasier leur curiosité. » A ceux-là, nous enjoignons de travailler dans le » silence, afin de gagner le pain qu'ils mangent.

» Saint Paul se donne comme exemple. Il pouvait » vivre de l'Evangile, J.-C. lui en avait accordé le » droit, mais il n'en use pas, pour ne donner aucune » autorité à ceux qui réclameraient ce à quoi ils n'ont » pas droit.

» Dans sa Ire aux Corinthiens, il dit : Je suis apôtre, » j'ai le droit de boire et de manger, et d'avoir avec » moi, comme les autres, une femme pour prendre » soin de moi. — Il a donc le droit de ne pas tra-

» vailler de ses mains, mais de vivre de l'Evangile,
» ainsi que l'a décrété le Seigneur. Lui-même avait
» avec lui de saintes femmes qui, de leur patrimoine,
» pourvoyaient à tous ses besoins. Et pourtant il n'en
» avait pas besoin puisqu'il avait les Anges.

» Mais dit l'Apôtre : Dignus est enim operarius
» mercede sua, n'est pas un ordre, mais une per-
» mission.

» Par ailleurs, J.-C. a délivré les apôtres de l'obli-
» gation de travailler, puisque saint Paul dit : An ego
» solus et Barnabas non habemus potestatem non
» operandi ? Le travail, dont ils sont libérés, est donc
» le travail manuel, puisqu'ils sont tenus à la prédi-
» cation, qui est une œuvre spirituelle.

» Car saint Paul dit : Je pouvais vivre de mon
» travail spirituel et je ne l'ai pas fait. Il reste donc
» qu'il a vécu de son travail manuel et que c'est du
» travail manuel qu'il dit : celui qui ne veut pas tra-
» vailler ne doit pas manger. Il pouvait vivre de
» l'Evangile, mais il a mieux aimer travailler de ses
» mains par charité pour les faibles.

» Donc saint Paul a travaillé de ses mains et les
» moines eux ne veulent pas travailler. Saint Paul
» prêchait le jour et travaillait la nuit. Les moines
» n'ont aucune mission à remplir et ils ne veulent
» pas travailler.

« Il est certain que quelques-uns, même en travail-
» lant, demeurent encore dans le besoin. Il est juste
» que les fidèles leur viennent en aide. Aussi saint

» Paul ordonne aux fidèles de pourvoir aux besoins
» de ceux qui ne peuvent pas travailler. Et non seulement il réclame les secours des fidèles, pour les prédicateurs de l'Évangile, mais encore pour les saints, qui après avoir vendu leurs biens et les avoir distribués aux pauvres, vivent à Jérusalem, dans une communauté de vie.

» Mais que font donc ceux qui ne veulent pas travailler ? Ils chantent des psaumes, disent-ils et ils lisent. Eh bien ! qu'ils chantent en travaillant. Rien ne les empêche de méditer et de chanter en travaillant corporellement.

» Si la lecture est si occupante qu'elle ne permette pas de travailler, un seul peut bien lire, pendant que les autres travailleront.

» Si tous ces moines qui ne veulent pas travailler, étaient au moins riches dans le siècle, et si au moment de leur conversion, ils avaient distribué leurs biens aux pauvres, il faudrait croire à leur faiblesse et la supporter. Il est indubitable que ces personnes, élevées plus délicatement, ne peuvent se livrer à un travail manuel. Il y en avait ainsi beaucoup, à Jérusalem. On lit qu'ils avaient vendu leurs propriétés et qu'ils en avaient apporté l'argent aux apôtres. Aussi était-il naturel que les gentils, auxquels ils étaient utiles, les assistassent de leurs aumônes.

» Et ceux qui se livrent, dans les couvents, au service de Dieu, d'où viennent-ils ? N'étaient-ils pas,

» la plupart du temps, de simples esclaves dans le » monde, ou au plus des affranchis ?

» Auparavant, ils menaient une vie rude, se li- » vraient à des métiers pénibles et à un travail fati- » gant. A ne considérer que leur vie passée, on » pourrait se demander si c'est pour servir Dieu qu'ils » se sont faits moines, ou bien si, fuyant une vie » pénible et laborieuse, ils n'ont pas cherché une vie » facile et oisive ? De tels gens ne peuvent arguer » d'une complexion délicate. On leur rappellerait les » rudes travaux auxquels ils se livraient jadis. » — Saint Augustin termine en se moquant d'eux et en les engageant à faire comme les oiseaux, dont ils se réclament, à ne faire aucune provision pour l'avenir, sous prétexte qu'à chaque jour suffit sa peine.

Nous remarquerons, dans ce qui suit, le sens du texte de saint Paul.

1° Le but que poursuit l'apôtre. — Il ne fait pas une théorie économique.

D'après saint Augustin, l'apôtre n'a pas voulu faire d'économie politique, il n'a pas du tout fait la moindre excursion sur le domaine théorique. Il a fait acte de gouvernement et de juridiction. Déjà, de son temps, il y avait des mendiants qui exploitaient la charité publique, sous des dehors de piété, passaient leur vie dans l'oisiveté, aux frais des chrétiens moins avisés, et même par leurs bavardages et leur nature inquiète mettaient le trouble dans la société des fidèles. Saint

Paul intervient, comme il l'a fait maintes fois, soit pour punir, soit pour encourager. Ces mendiants sont des fainéants, il ne faut rien leur donner, et s'ils ne veulent pas travailler, qu'ils ne mangent pas. Saint Paul a si peu l'intention de tracer une loi économique et il s'en écarte tant, que lui-même sollicite la charité des chrétiens pour des pauvres, qui pourraient travailler et qui pourtant ne font rien. Ce sont les fidèles qui se sont volontairement dépouillés de leurs biens en faveur des pauvres et qui sont eux-mêmes devenus pauvres, non par paresse, mais par amour de Jésus-Christ.

2° Le sens du mot travail dans saint Paul.

Le travail dont parle saint Paul est le travail manuel, par où l'on voit combien se trompent ceux qui regardent, comme un travail suffisant pour légitimer la propriété, les productions intellectuelles ou littéraires, en un mot tout travail, effort, mais non pas le travail économique ayant un rapport direct de production avec la propriété qu'il est censé engendrer. Pour un peu, ils en arriveraient à se contenter du seul travail que nécessite la gestion d'une fortune ou même sa dissipation.

Saint Augustin s'approprie les paroles de saint Paul et les emploie dans le même sens que lui. Il y a aussi, comme de son temps, une foule de moines paresseux, qui veulent bien manger, mais non travailler. Nous l'avons vu spécialement dans la lettre que saint Augustin écrit à Ecdicie. Cette femme avait

reçu chez elle plusieurs de ces moines voyageurs. Dans un accès de piété et de détachement, elle leur avait fait la part large et avait compromis son patrimoine, l'avenir de son fils et l'union conjugale. Saint Augustin l'avait sévèrement reprise de son imprudence. Elle a donné presque tout son bien à je ne sais quels moines, qui se faisaient passer pour pauvres. « Nescio » quibus duobus transeuntibus monachis, tanquam » pauperibus donaveris ». Saint Augustin pense presque comme le mari, ce ne sont pas des moines, ce ne sont pas des serviteurs de Dieu, mais des gens qui violent le domicile des autres, captivent les faibles femmes et les dépouillent. « Detestans eos, » non Dei servos, sed domus alienæ depredatores. » Il se méfie de pareils moines. « Nec blasphemarentur » servi Dei, si tamen hoc fuerunt, qui marito absente » et nesciente, ab ignota muliere et ab aliena uxore » tanta sumpserunt. » Aussi ne peut-il blâmer le mari. « Ut enim de illis monachis, a quibus te ipse » non ædificatam, sed spoliatam esse conqueritur, ego » bene sentiam, nec homini præ ira turbatum oculum » habenti, contra Dei fortasse famulos facile consen- » tiam. »

·Les deux moines qui avaient dépouillé Ecdicie et si fort irrité son mari, n'étaient certainement pas les deux seuls de leur espèce. Saint Augustin s'élève contre cet abus. Les gens de cette sorte n'ont rien qui les empêche de travailler pour gagner leur vie. On ne doit donc pas leur faire l'aumône.

Donc, dans l'esprit de saint Augustin comme dans celui de saint Paul, cette parole : celui qui ne veut pas travailler ne doit pas manger, n'a aucun rapport avec le droit de propriété, et, pour saint Augustin même, je ferai remarquer qu'il ne conteste pas la propriété légitime des biens acquis par la mendicité. Celui qui donne est un sot, celui qui reçoit, un paresseux, mais il possède légitimement ce qu'on lui a donné.

Rien n'autorise donc à affirmer que saint Augustin a pu voir entre le droit de propriété et le travail soit antécédent, soit concomitant, la moindre relation. * Il va plus loin. Il estime surtout la richesse, parce qu'elle dispense du travail, et c'est là un fait tout à fait remarquable. Nous avons vu dans ses soliloques que la richesse lui semble désirable, parce qu'elle lui permet d'être sans inquiétude sur les besoins de la vie, et de se livrer à ses études favorites.

C'est la même idée qui le guide quand il écrit à Proba.

Il n'oblige pas le riche à travailler, il ne croit pas que ses biens aient contracté la moindre hypothèque, même sociale. Pour lui, la fin de l'homme est indivi-

---

* Le travail représente une production économique ; de là toute la confusion : L'occupation n'est pas un travail, au sens économique du mot, un travail productif. — P. Antoine. Cours d'Économie sociale, 1re édition, 1896, p. 456.

duelle, et tous nos efforts doivent tendre à nous la procurer. Et comme le principal moyen est la prière, elle doit être notre plus constante occupation. Si la fortune vient nous aider, soyons-en heureux, nous serons délivré de tout souci et nous pourrons nous donner uniquement à l'oraison.

« Quam me autem, écrit-il à Proba, lætificaverit » ipsa petitio tua, in qua cognovi quantam rei tantæ » curam geris, verbis explicare non possum. Quod » enim majus oportuit esse negotium viduitatis tuæ, » quam persistere in oratione nocte ac die, secundum » Apostoli admonitionem. » Et toute la lettre de saint Augustin aura pour but d'indiquer à Proba comment elle doit prier pour employer sa vie de veuve. Nulle part il ne fait allusion au travail. Ce que fait Proba est prudent : « Quia prudenter intelligis, quod in » hoc mundo et in hac vita nulla anima possit esse » secura. » Aussi cette pensée qu'a Proba de ne plus rien faire que prier, est-elle une pensée qui vient de Dieu lui-même : « Cui ergo facile est, ut etiam dives » intret in regno cœlorum, inspiravit tibi piam solli» citudinem de qua me consulendum putasti, quonam » modo esset tibi orandum. »

Enfin, nous avons un passage bien explicite et bien remarquable dans la Cité de Dieu, livre XIX, ch. XIX.

« Assurément, pourvu qu'elle n'y trouve rien de » contraire aux divins préceptes, cette Cité est abso» lument indifférente aux habitudes et aux manières » de vivre d'après lesquelles chacun s'attache à cette

» foi qui conduit à Dieu. Aussi, elle ne force en rien
» les philosophes eux-mêmes qui se font chrétiens à
» changer leurs habitudes de vie, ni leur manière
» d'être, quand elles ne portent aucun obstacle à la
» religion, mais elle les oblige seulement à changer
» leur faux enseignement.... Mais de ces trois genres
» de vie, ex tribus vero illis vitæ generibus, otioso,
» actuoso, et ex utroque composito, quamvis salva
» fide quisque possit in quolibet eorum vitam ducere,
» et ad sempiterna præmia pervenire, interest tamen
» quid amore teneat veritatis, quid officio caritatis
» impendat. Nec sic quisque debet esse otiosus, ut in
» eodem otio utilitatem non cogitet proximi, nec sic
» actuosus ut contemplationem non requirat Dei. In
» otio non iners vacatio delectare debet, sed aut in-
» quisitio aut inventio veritatis, ut in ea quisque pro-
» ficiat, et quod invenerit teneat et alteri non invi-
» deat. . . . . La recherche studieuse de la vérité
» n'est donc interdite à personne ; c'est la dignité du
» loisir. . . . . Ainsi l'amour de la vérité sanctifie le
» repos qu'il cherche. Si le fardeau ne nous est pas
» imposé, donnons notre loisir à la contemplation de
» la vérité. »

Vous le voyez, d'après saint Augustin, il n'y a aucune obligation de travailler. On va au ciel, on reçoit la récompense éternelle, même en menant une vie oisive, otioso, pourvu que cette oisiveté ne fasse rien qui soit contraire aux commandements. Cependant, il est mieux d'occuper son loisir à rechercher

la vérité, mais si cette recherche finalement profite à à tous, pourtant ce n'est pas le bénéfice général qui incite le riche à s'y livrer. Car dit saint Augustin, la recherche de la vérité, profite surtout à celui qui a des loisirs : « Inquisitio veritatis delectare debet, ut in ea quisque proficiat, et ce loisir est justifié par cette recherche de la vérité. Ainsi l'amour de la vérité sanctifie le repos qu'il cherche » et cela dans des conditions telles que la nécessité seule doit nous faire sortir de notre loisir. « Si le fardeau ne nous est pas imposé (de travailler pour le public) donnons notre loisir à la contemplation de la vérité. »

Combien cette doctrine est loin de celles des modernes, qui entraînés par les erreurs socialistes, transforment le moyen en fin, et voyant dans la société une fin, font de l'individu un moyen. C'est le contraire qui est vrai. La fin, c'est l'individu, c'est son perfectionnement moral, c'est son bonheur céleste, et l'individu fin, se sert de la société moyen, dans la mesure où il en a besoin, pour se perfectionner. Autrement les modernes auraient raison d'accuser les contemplatifs de paresse et d'égoïsme. L'homme qui est assez favorisé, pour ne pas être obligé de demander au travail le pain qu'il doit manger, est libre alors d'employer son intelligence et sa volonté à la recherche de Dieu, sa seule raison d'être.

Donc, pour saint Augustin, le travail ne légitime pas la propriété, et il ne lui sert ni de fondement ni

d'excuse. Le loisir est au contraire le bénéfice et l'apanage de la propriété, et c'est même la grande raison pour laquelle l'homme doit aimer la propriété.

Si, en poussant les choses à l'extrême, on disait : saint Augustin veut que l'homme riche travaille intellectuellement pour communiquer la vérité à ses semblables, ou même pour favoriser leurs meilleures conditions de vie, je répondrais que c'est mal le comprendre. Le soin du prochain, son éducation, son amélioration par le riche, serait plutôt une conséquence de la sociabilité de l'homme, mais non pas la base, la raison, le fondement radical du droit de propriété. La propriété permettrait seulement au riche de perfectionner en lui ses facultés de sociabilité. Sans la propriété, cette sociabilité demeurerait, mais elle ne pourrait pas atteindre son plein développement. Saint Augustin n'a jamais grevé la propriété, et c'est faire une confusion malheureuse que de faire retomber sur la propriété les fautes dont il aurait pu accuser les propriétaires.



CHAPITRE VII

La loi humaine n'est pas le fondement radical du droit de propriété

On a souvent objecté certains passages où saint Augustin semble regarder le droit humain et la loi comme la base, la source unique de la propriété. Il est même intéressant de constater comment tous les adversaires de la propriété se sont copiés sans recourir au texte même de saint Augustin. Ils en ont reproduit quelques lignes, et, souvent, pas les plus difficiles à interpréter. Le passage pourtant est remarquable. On me permettra de le citer tout entier, pour en faire comprendre l'esprit et ne rien diminuer de sa portée.

Saint Augustin a des difficultés avec les hérétiques, qui réclament pour eux la propriété de biens qu'il revendique pour l'Église mère, l'Église catholique, et il parle ainsi dans l'Évangile selon saint Jean, traité VI, § 25 :

« Modo deficientes ubique, quid nobis proponunt,
» non invenientes quid dicant? Villas nostras tulerunt,
» fundos nostros tulerunt. Proferunt testamenta homi-
» num. Ecce ubi Gaïuseïus donavit fundum ecclesiæ,
» cui præerat Faustinus. Cujus episcopus erat Fausti-
» nus ecclesiæ? Quid est Ecclesia? ecclesiæ, dixit,

» cui præerat Faustinus, sed parti præerat. Columba
» autem Ecclesia est. Quid clamas ? Non devoravimus
» villas, columba illas habeat : quæratur quid sit co-
» lumba, et ipsa habeat. Nam nostis, Fratres mei,
» quia villæ istæ non sunt Augustini : et si non nos-
» tis, et putatis me gaudere in possessione villarum,
» Deus novit, ipse scit quid ego de illis villis sentiam,
» vel quid ibi sufferam : novit gemitus meos. Si mihi
» aliquid de columba impertire dignatus est. — Ecce
» sunt villæ, quo jure defendis villas ? divino an hu-
» mano ? Respondeant. Divinum jus in scripturis
» habemus, humanum jus in legibus regum. Unde
» quisque possidet quod possidet ? Nonne jure hu-
» mano ? Nam jure divino : Domini est terra et pleni-
» tudo ejus. Pauperes et divites Deus de uno limo
» fecit, et pauperes et divites una terra supportat.
» Jure tamen humano dicit : hæc villa mea est, hæc
» domus mea, hic servus meus est. Jure ergo humano,
» jure imperatorum. Quare ? Quia ipsa jura humana
» per imperatores et reges sæculi Deus distribuit
» generi humano. Vultis legamus leges imperatorum,
» et secundum illas agamus de villis ? Si me jure
» humano vultis possidere, recitemus leges impera-
» torum : videamus si voluerunt aliquid ab hæreticis
» possideri. Sed quid mihi est imperator ? Secundum
» jus ipsius possides terram. Aut tolle jura imperato-
» rum et quid audet dicere : mea est illa villa, aut
» meus est ille servus, aut domus mea hæc est ? Si
» autem ut teneantur ista ab hominibus, jura accepe-

» runt regum, vultis recitemus leges, ut gaudeatis
» quia vel unum hortum habetis, et non imputetis
» nisi mansuetudini columbæ quæ vel ibi vobis per-
» mittitur permanere ? Leguntur enim leges mani-
» festæ, ubi præceperunt imperatores, eos qui præter
» Ecclesiæ catholicæ communionem usurpant sibi
» nomen christianum, nec volunt in pace colere
» Auctorem pacis, nihil nomine Ecclesiæ audeant
» possidere.

» Sed quid vobis et imperatori ? Sed jam dixi de
» jure humano agitur. Et tamen Apostolus voluit ser-
» viri regibus, voluit honorari reges, et dixit : Regem
» reveremini. Noli dicere : quid mihi et regi ? Quid
» tibi ergo et possessioni ? Per jura regum possiden-
» tur possessiones. Dixisti : quid mihi et regi ? Noli
» dicere possessiones tuas, quia ad ipsa jura humana
» renuntiasti, quibus possidentur possessiones. Sed
» de jure divino ago, ait. Ergo Evangelium recite-
» mus, videamus quo usque Ecclesia catholica Christi
» est, super quem venit columba..... Ergo fratres mei,
» si ubique non habent quod dicant, ego dico quid
» faciant, veniant ad catholicam et nobiscum habe-
» bunt non solum terram sed etiam illum qui fecit
» cœlum et terram. »

Ce texte a été la grande source, l'unique source, où adversaires et amis de la propriété ont puisé leurs arguments contre les P. P. Ecoutez Paul Janet, on verra tout le parti qu'ils ont cru pouvoir en tirer : voici ce qu'il dit :

« Ainsi, les Pères de l'Église ont considéré de la même façon l'esclavage et la propriété : c'étaient deux choses qui ne devaient pas être dans l'état d'innocence ou dans l'état parfait, mais qui peuvent être et sont permises dans l'état où se trouve l'homme aujourd'hui. On conseillait au riche d'abandonner ses richesses, et au maître d'affranchir ses esclaves. On recommandait aux pauvres la patience, et aux esclaves la docilité. Ainsi, la distinction de maîtres et d'esclaves n'est pas considérée dans saint Paul et dans les apôtres comme plus injuste que la distinction de riches et de pauvres, et l'égalité sociale ne doit pas être entendue dans un autre sens que la doctrine de la communauté. Il est vrai qu'en Jésus-Christ, tous les hommes sont frères, et qu'il n'y a point d'esclaves, mais, en Jésus-Christ, personne ne possède rien à soi. Dans le monde, l'esclavage et la propriété sont admis comme deux faits également légitimes. Sans doute, le christianisme a affranchi beaucoup d'esclaves, mais, comme il fondait des hôpitaux, au nom de la charité, mais non au nom du droit. Distinction essentielle sans laquelle on ne peut comprendre comment les plus grands docteurs chrétiens, saint Augustin, saint Thomas et Bossuet, ont admis la justice de l'esclavage. »

« C'est encore saint Augustin qui nous donne sur la question de l'esclavage l'opinion la plus précice et la plus importante. Il a tranché la difficulté, soulevée par les doctrines des Apôtres. Il a démêlé l'équivoque qui était au fond du principe de l'égalité, invoqué par

tous les Pères, enfin il a fondé la théorie qui a subsisté dans les écoles à travers tout le moyen-âge, jusqu'au XVII[e] siècle. »

« Dans la vraie idée chrétienne le commandement n'a lieu que dans l'intérêt de ceux auxquels on commande. Le gouvernement n'est en quelque sorte qu'un service rendu à ceux qui sont gouvernés. Tel est l'ordre naturel. Dieu a voulu que l'homme commandât aux bêtes, mais il ne l'a point fait pour dominer sur les autres hommes. Mais selon saint Augustin, l'ordre de la nature a été renversé par le péché et c'est avec justice que le joug de la servitude a été imposé au pécheur..... Le péché a seul mérité ce nom et non pas la nature. Dans l'ordre naturel où Dieu a créé l'homme, nul n'est esclave de l'homme, ni du péché, l'esclavage est donc une peine... C'est pourquoi l'apôtre avertit les esclaves d'être soumis à leurs maîtres et de les servir de bon cœur et de bonne volonté, afin que, s'ils ne peuvent être affranchis de leur servitude, ils sachent y trouver la liberté en ne servant point par crainte, mais par amour, jusqu'à ce que l'iniquité passe et que toute domination humaine soit anéantie, au jour où Dieu sera pour tous [1]. »

« Dans cette théorie, on doit remarquer les points suivants: 1° l'esclavage est injuste en droit naturel, ce qui est contraire à la doctrine d'Aristote, conforme à celle des stoïciens : 2° l'esclavage est juste, comme

1. Cité de Dieu, t. XIX, 14, 15.

conséquence du péché. C'est là le principe nouveau particulier à saint Augustin. Il a trouvé un principe de l'esclavage qui n'est ni l'égalité naturelle, ni la guerre, ni la convention, mais le péché. L'esclavage n'est plus un fait transitoire que l'on accepte provisoirement, pour ne pas soulever une révolution sociale, c'est une institution devenue naturelle par suite de la corruption de notre nature. »

. . . . , ...

« Que conclure de cette discussion? C'est que l'égalité du maître et de l'esclave n'était proclamée qu'au nom du droit religieux, du droit divin, qu'en Jésus-Christ seul, le maître et l'esclave sont égaux. »

« Sans doute une telle égalité suffirait et au-delà, si le droit divin, le vrai droit céleste pouvait s'appliquer rigoureusement sur la terre, et à n'en pas douter, si la société chrétienne fut restée ce qu'elle était dans les premiers temps, elle eût établi une égalité parfaite comme elle avait réussi à établir la communauté. Mais la société chrétienne devenant la société tout entière, une telle égalité était impossible. La cité céleste se confondant avec la cité terrestre dut en subir les lois. De là une distinction entre l'ordre divin et l'ordre humain, l'un où il n'y a plus ni maîtres ni esclaves, l'autre où les conséquences du péché maintiennent l'inégalité. C'est pourquoi nous voyons l'esclavage quoique adouci dans la pratique, accepté en théorie par les scolastiques, défendu jusqu'au XVIII[e] siècle par Bossuet et maintenu encore à l'heure qu'il est dans

les nations chrétiennes, avec l'autorité des docteurs chrétiens. L'erreur des Pères, si j'ose le dire, est de n'avoir pas aperçu entre le droit divin, droit mystique qui n'est pas de ce monde, et le droit humain ou positif, un droit naturel qui déclare simplement et expressément qu'un homme ne peut pas être l'esclave d'un autre homme, que cela est injuste ; que la charité de l'un, la patience de l'autre, peuvent rendre cet état tolérable, ou même noble et excellent, mais non juste ; que le péché ne peut pas avoir eu pour conséquence de rendre un homme l'instrument d'un autre. Or ce n'est qu'aux XVI et XVIIIe siècles que ces principes ont été exprimés et défendus, et ce n'est qu'à partir de cette époque qu'on a pu espérer de voir l'esclavage disparaître définitivement du monde. »

« Le même oubli du droit naturel a égaré les Pères dans leur théorie de la propriété comme dans celle de l'esclavage. Que disent-ils ? C'est qu'en Jésus-Christ il n'y a pas de mien et de tien. Rien de plus vrai sans doute. Dans l'ordre divin, l'ordre de charité absolue, là où les hommes seraient tout en Dieu, la différence et l'inégalité des biens seraient impossibles. Mais les Pères ont bien su qu'un tel état de choses n'est pas réalisable ici-bas. Qu'ont-ils fait ? Ils ont établi la propriété sur le droit humain, sur le droit positif, le droit impérial. De là ce dilemme auquel ils s'exposent : ou l'esclavage est légitime puisqu'il est fondé comme la propriété elle-même sur la loi civile, ou la propriété est illégitime, puisqu'en Jésus-Christ il n'y

a pas plus de pauvres et de riches que de maîtres et d'esclaves. Au contraire, en droit naturel, les mêmes principes qui font que la propriété est une chose juste font que l'esclavage est une chose injuste. Tandis que les Pères de l'Église absolvent ou condamnent ces deux faits en même temps et par les mêmes principes, le droit naturel admet l'un et repousse l'autre. La propriété est une chose juste, voilà pourquoi la communauté est une utopie ou une barbarie : une utopie si on la suppose fondée sur le dévouement universel, une barbarie si on l'exige par la force [1]. »

M. Janet n'est pas le seul à interpréter ainsi saint Augustin. Des auteurs catholiques s'appuient sur le même Père pour établir que la loi seule est le fondement de la propriété. C'est la société qui permet à l'individu d'être propriétaire. Elle ne le lui permet que dans la mesure où la collectivité en retire un bénéfice et si la société n'a plus intérêt à tolérer la propriété individuelle privée, parce qu'elle est devenue infructueuse, elle peut, elle doit la retirer à celui qui en jouit pour la donner à un autre.

Et bien, non, la tradition n'est pas celle que l'on fait par une étude incomplète des Pères. Saint Augustin, entre autres, n'a pas les idées que lui prête P. Janet. Il n'ignore pas le droit naturel, il le connaît très bien et saura le mettre en bonne place. Mais il

1. Paul Janet, Histoire de la Science politique, t. I. Christianisme et Moyen-Age. La Morale des Pères, p. 298.

voit aussi l'ordre, l'harmonie, la paix sociale, ce qui est une tout autre raison que le péché, et qui entre en composition avec le péché. Paul Janet aurait dû continuer à lire le chapitre XIX de la Cité de Dieu, il y aurait vu la belle théorie de saint Augustin sur la paix. Saint Augustin applique partout l'observation et conclut que tout ce qui est en paix obéit à sa loi fondamentale. Aussi voit-il la paix même là où, sous quelque côté, nous pouvons voir le désordre, alors il se met à un autre point de vue. Ainsi, quand un homme est pendu [1], il y a tout de même un ordre, une paix, les lois mêmes qui font que l'homme est pendu et que, comme tel, il doit s'en suivre une série de phénomènes qui rentrent dans la paix générale de l'univers, tout en étant certainement un mal pour le pendu. Le bon fonctionnement d'une société, d'un état, nécessite tel rapport des hommes, ce rapport vise à la paix, il la procure, il est bon, bien que peut être il cause le mal de plusieurs. Et il ne faut pas dire alors, comme Paul Janet, que saint Augustin regarde comme l'idéal de la justice, une situation que par ailleurs il approuve et croit non seulement utile mais nécessaire. Il veut que l'Etat tolère les courtisanes. Il ne viendra à l'esprit de personne de prêter à saint Augustin une telle mentalité, qu'il regarde sa proposition comme l'éloge de ce métier infâme. Mais un état sans courtisanes est un état dont la paix est

1. Voir plus haut, page 8.

moins grande que celle d'un état où elles sont admises. Il louera donc la tolérance des courtisanes.

Revenons au texte de saint Augustin.

J'ai été surpris à la première lecture du passage qui fait l'objet de cette discussion. Il me semblait que la pensée de saint Augustin était nette, précise, indiscutable. Je ne voyais même pas qu'on pût soupçonner autre chose : la loi humaine est le seul fondement de la propriété. Unde quisque possidet quod possidet ? Nonne jure humano...? Jure tamen humano dicit : Hæc villa mea est. Jure ergo humano, jure imperatorum..... Per jura regum possidentur possessiones.

Que répondre ? Une réponse même était-elle possible en face de pareilles affirmations ? Ma conviction était faite, saint Augustin affirmait le droit humain. Il n'acceptait pas le droit naturel.

Mais en continuant à l'étudier attentivement, j'ai trouvé cent autres passages en contradiction avec celui-ci. Manifestement ailleurs, il regarde la propriété comme un perfectionnement de la nature humaine. Elle est avant la loi, elle ne sort pas de la loi. Saint Augustin ne peut se contredire. J'ai donc plus étudié, plus creusé ce texte qui m'étonnait et me tourmentait. Voici comment, je crois, on peut l'interpréter et répondre à ses difficultés.

Pour comprendre adéquatement la pensée de quelqu'un, il ne suffit pas d'avoir les paroles qu'il a prononcées. Seules, elles seront capables de nombreuses

interprétations, selon les dispositions de celui qui les entendra ou les lira. Il faut pour bien comprendre un auteur, se mettre dans les circonstances où il se trouve lui-même, et ces circonstances donneront à sa parole une précision qu'elle ne peut avoir sans cela.

Étant donné que saint Augustin ne fait pas une théorie, nous sommes autorisés à croire que sa phrase n'a pas un sens universel ; il veut prouver simplement la thèse qu'il soutient, il ne prétend pas dominer une controverse philosophique. De quoi est-il question ? D'un testament de Gaïuseïus qui a donné des fermes à l'Eglise. Or, il se trouve que Faustinus est alors évèque de l'église à laquelle Gaïuseïus a fait ses largesses. Il veut s'emparer des fermes et en jouir. Saint Augustin s'y oppose. Non, dit-il, Faustinus ne peut jouir des fermes léguées par Gaïuseïus. Faustinus est hérétique, et Gaïuseïus n'a pas légué ses fermes à un hérétique. Au surplus, dit-il, que m'importe, j'ai pour moi la loi qui défend à tout hérétique de posséder. Or, Faustinus est hérétique, donc, il ne peut être propriétaire. Car, c'est en vertu du droit des empereurs que chacun est propriétaire, et le droit des empereurs ne permet pas aux hérétiques de posséder.

Ne vous semble-t-il pas que, mise dans son cadre, la pensée de saint Augustin s'éclaircit ? Qui osera affirmer que les empereurs, quels qu'ils soient, ont jamais pensé condamner un homme à la misère parce qu'il est hérétique. Même aux temps « douloureux » de l'Inquisition, il était notoire que beaucoup d'héré-

tiques étaient propriétaires et nul ne songeait à les inquiéter. Et au temps de saint Augustin, c'était encore bien moins possible.

Sa phrase n'est donc pas absolue. Unde quisque possidet quod possidet? Nonne jure humano? Elle ne veut donc pas dire ce que nos légistes lui font dire : Tout citoyen ne possède qu'en vertu du droit humain. Quisque, ce n'est certainement pas tout le monde, mais les évêques. Saint Augustin dit: comment donc chacun *de nous* possède-t-il? Le procès est entre lui et Faustinus, et il n'étend pas sa pensée. Donc, que reconnaît-il ? Ce que nous reconnaissons tous? Le droit qu'a la loi de régler la transmission des biens de communauté. Un particulier peut faire de son bien ce qu'il veut, et lui donner telle destination qu'il lui plaît. La loi n'a pas à intervenir et ne lui confère aucun droit, tout au plus peut-elle protéger ceux qu'il a déjà. Il n'en va pas ainsi d'une communauté. Les membres qui la composent se succèdent constamment et si la personne morale, qu'est cette communauté, demeure, il n'en est pas moins vrai que son esprit peut changer comme sa fin, et que les richesses que les testateurs lui ont léguées peuvent manquer leur destination.

Or, l'Etat en s'immisçant dans la propriété de ces communautés ne se substitue pas à elles pour les dépouiller, mais pour protéger les droits des testateurs qui ont eu la volonté, en premier lieu de favoriser une œuvre, et en second lieu, d'avantager ceux qui

s'en occupent. Et c'est bien ce que dit saint Augustin. Gaïuseïus a laissé ses fermes à l'Église, et Faustinus commande à un parti, non à l'Église. Ces discussions ne restaient pas courtoises. Outre qu'elles dépouillaient les vrais testataires, elles troublaient la paix de l'État. Déjà les empereurs païens avaient déclaré que seuls les « adorateurs du Verbe » auraient la propriété des biens de l'Église. Les empereurs chrétiens déclaraient à leur tour que les hérétiques ne pourraient s'arroger les biens ecclésiastiques. Il n'y a rien là qui étonne et qui choque, mais en faisant cela, l'État n'a pas prétendu être le fondement de toutes les fortunes et régler les richesses des particuliers. Et la pensée de saint Augustin est si bien limitée au débat, il a si peu l'idée de défendre une thèse générale qu'il restreint lui-même ce que ses paroles pourraient paraître avoir d'absolu par cette phrase qui termine le paragraphe et que je prie de remarquer : Leguntur enim leges manifestæ, ubi præceperunt imperatores, eos qui præter Ecclesiæ catholicæ communionem usurpant sibi nomen christianum, nec volunt in pace colere Auctorem pacis, nihil nomine Ecclesiæ audeant possidere.

Cette explication qui me semble claire, ne vous semble pas satisfaisante ? Vous croyez toujours que quisque a un sens universel et vous dites : tous les hommes tiennent leur droit de propriété des empereurs, donc le droit civil est la base de la propriété. C'est encore, à mon avis, faire un raisonnement prématuré, malgré pourtant les apparences que peut avoir le discours de saint Augustin.

Avez-vous pris garde aux termes dont se sert saint Augustin. C'est possidere, defendere — Quo jure defendis villas ? -- Hæc villa — hæc domus, hic servus. — Quia ipsa jura humana per imperatores. Deus distribuit generi humano, etc., etc. Toutes les expressions dont il se sert, indiquent non pas qu'il parle du droit de propriété, mais du titre juridique de propriété, de la manière d'exercer et de défendre son droit de propriété, or le droit existe avant le titre. Le titre est la reconnaissance du droit. Tout homme, par le fait qu'il est homme, a des droits qu'il tient de sa nature. S'il demeure seul, il est incontestable qu'il peut satisfaire ses penchants, ses inclinations. S'il est seul, ses inclinations que rien ne peut limiter ne sont une gène pour personne. Mais que l'homme fasse partie d'une société, ses droits entreront en conflit avec les droits des autres. La paix sera menacée si chacun veut l'exercice de tous ses droits au mépris des droits égaux du prochain. Il faut donc une autorité qui tienne la balance entre tous ces droits, qui protège les uns et réprime les autres, selon leur importance et leur utilité. Cette autorité pourra alors créer des titres qui limiteront pour chacun l'exercice de son droit dans la mesure où ces titres le règleront.

Ainsi l'Etat ne crée pas le droit à hériter. Il règle les modes d'héritage. Il ne crée pas le droit de propriété, il détermine les méthodes par lesquelles on acquiert, on transmet, on réclame une propriété. Ce n'est pas l'État qui fait que j'ai droit à une maison,

mais c'est lui qui me donne les moyens pour que *cette* maison soit la mienne. Le droit de propriété n'est pas du ressort de l'Etat, sinon pour être protégé, mais le titre de propriété lui appartient et tout le monde le comprend. Saint Augustin, qui regarde comme loi tout ce qui procure la paix, se serait menti à lui-même en niant à l'Etat une autorité absolue sur le titre de propriété; possidere, en effet, pour saint Augustin c'est l'usufruit, ce n'est pas le droit de propriété. Si enim puer infans quamvis ditissimus natus, cum sit dominus omnium quæ jure sunt ejus *nihil possidet*, mente sopita [1]. En un mot, saint Augustin dit ceci: vous voulez jouir de votre droit de propriété, adressez-vous à l'Etat, car ce sont les empereurs seuls qui peuvent vous assurer la jouissance de votre droit de propriété et reconnaître votre titre.

C'est pour cela qu'il ajoute : Quo jure defendis. Vous contestez avec moi, vous réclamez *ce* bien, mais de quel droit, et il insiste : Dieu a fait le riche et le pauvre de la même terre, et il les a jetés sur la même planète. La terre était donc à eux, en dehors du droit des empereurs, mais que *ce* morceau de terre soit à moi ou à vous, cela n'a pas été fait par Dieu, mais par la loi humaine. Il continue, car les droits humains, remarquez, il ne dit pas tout droit de propriété, mais seulement les droits humains, les droits qui sont le bien de la société, ces biens, ces droits

1. Livres sur la Trinité, liv. XIV, chap. XIV.

humains, Dieu veut qu'ils viennent aux hommes par le ministère des empereurs. Il ne dit pas autre chose que ceci : la société doit vivre en paix, et ce sont les empereurs que Dieu a chargés de maintenir la paix. Je possède un morceau de terre, mais je le possède selon tel ou tel mode, comme les coutumes, les lois, les empereurs me permettent de le posséder. Secundum jus ipsius possides terram. Mon droit de propriété n'est pas en cause, mais mon titre est humain et réglé par les lois. En effet, enlevez la loi, et comment pourrez-vous dire que cette maison vous appartient plutôt qu'à moi. Tolle jura imperatorum et quis audet dicere mea est illa villa ?

Saint Augustin parle donc du droit civil qui protège le droit naturel en lui créant un titre, grâce auquel il peut défendre et revendiquer sa liberté d'action.

J'apporterai un dernier argument qui précisera sa manière de voir. J'ai dit que si nous lisions avec attention toutes ses œuvres, nous trouverions toujours quelque part ou le complément ou l'explication de sa pensée. Or, dans maint endroit, il s'étend sur la manière dont il conçoit le rôle de la loi dans l'exercice du droit de propriété. Cela va nous fixer mieux que tout sur le sens du passage qui nous occupe.



CHAPITRE VIII

Rôle de la loi humaine par rapport au droit de propriété

—

Qu'est-ce que l'État, quelles sont ses attributions, quelle est sa mission, jusqu'où peut-il s'ingérer dans les affaires de la nation et même des particuliers ? Qu'est-ce que la loi ? D'où tient-elle son autorité ? Est-elle au-dessus de la nation, ou n'est-elle qu'une ordonnance consentie en vue du bien général par la masse vertueuse de la nation, et par suite, changeante au gré du peuple comme ses besoins eux-mêmes ? L'État, en un mot, est-il simplement protecteur, doit-il se faire éducateur, ou encore la limite de sa mission s'arrête-t-elle à la seule promotion du bien général ? L'État n'est-il qu'un jardinier qui, non seulement protège ses semis contre les déprédations des insectes destructeurs, et même les met dans une terre productive, de manière à leur faire rendre une récolte fructueuse, ou l'État est-il un éducateur qui, non content de laisser les êtres se développer librement, peut leur imposer une direction morale, de manière à les contraindre vers le plus grand développement et la plus grande perfection que leurs talents natifs permettent d'espérer ?

Questions difficiles, qui préoccupent les esprits comme jamais elles ne l'ont fait. Oui, jusqu'où peut s'étendre l'intervention de l'État ? Les catholiques eux-mêmes, sont loin de s'entendre. Ils s'essaient à étayer leurs conceptions sur les paroles des papes, et ils interprètent de leur mieux l'encyclique Rerum novarum. Ils interrogent aussi, et avec fruit, le prince de la théologie. Mais il faut croire que la question est encore trop neuve, car les efforts des uns et des autres, efforts que je veux penser loyaux, n'ont pas encore fait l'accord sur cette matière

Avant de savoir jusqu'où va la puissance de l'Etat, ne faudrait-il pas se demander d'où vient dans l'Etat, l'autorité, car étant donnée sa genèse, on pourrait peut-être en déduire sa nature et ses justes pouvoirs.

Ce ne serait pas là un travail inutile, car si l'État, si l'autorité est immédiatement de Dieu, si elle est donnée en dehors du peuple, elle lui est tellement supérieure, qu'elle ne relève de personne que de Dieu et ne doit à nul autre, raison de sa gestion. Mais si l'autorité est dépendante du peuple, si elle vient de lui, si même elle est en lui, l'autorité ne sera juste qu'autant qu'elle gouvernera avec lui et d'après son consentement. Elle sera en quelque sorte la concentration des forces individuelles, en vue d'un effort plus grand et qui apportera plus de bien.

Je ne m'écarte pas de mon sujet en essayant de résoudre ces difficultés. En effet, si l'autorité vient immédiatement du peuple et lui doit toute sa force,

elle n'aura de droits que ceux que lui donnera la communauté, et la communauté ne pourra lui donner que ceux qu'elle a elle-même en puissance, mais qu'elle peut mal exercer dans l'état incohérent où elle est sans elle. Si donc l'autorité ne peut donner que les droits qu'elle a, et si elle n'a que les droits qui sont naturels aux membres de la communauté, il est de toute évidence qu'elle ne peut en rien augmenter ou constituer les droits des particuliers, mais seulement les reconnaître, les protéger, leur permettre de produire tout ce dont ils sont capables.

Dans ce cas, le droit de propriété serait comme tous les droits, indépendant, au moins dans son existence, sinon dans son exercice, de l'autorité sociale et par suite de la loi.

Je n'ai pas à faire l'histoire de ces théories sociales. Je sortirais du cadre de mon travail qui est simplement de dégager la pensée de saint Augustin sur ce point. J'avoue que ma tâche serait particulièrement facile si je trouvais chez lui quelque affirmation précise à ce sujet. Loin de là. Si les esprits sont et demeureront encore si divisés, il est évident que la raison, ou du moins une des bonnes raisons, est que la tradition chrétienne n'a pas pris une position bien nette. J'ai lu quelques économistes et des commentateurs de saint Thomas. Les conclusions opposées auxquelles ils arrivent ne me laissent pas penser autrement que M. Edouard Crahay : « La confrontation des textes ne permet pas sans doute de dégager d'une

façon positive le sens précis et net de la pensée Thomiste. . . . . Pour tout dire, l'impression finale qui se dégage de la lecture attentive de son œuvre complète, est que l'éminent docteur n'a point traité ex-professo cette question de l'origine du pouvoir [1]. »

La pensée de saint Augustin n'est peut-être pas plus claire que celle de saint Thomas, mais telle quelle est, elle me paraît fournir une induction suffisante et qui jointe à d'autres preuves plus indiscutables, résout suffisamment la question.

Quelle idée saint Augustin se fait-il de la société ? Comment définit-il le peuple ? Et par suite, quelle est l'origine du pouvoir ?

Il propose d'abord la définition qu'il trouve dans Scipion : le peuple est une nombreuse association qui repose sur la sanction d'un droit consenti et sur la communauté d'intérêts.

« Populum enim esse definivit cætum multitudinis, juris consensu, et utilitatis communione sociatum [2]. »

Si cette définition réclame pour la constitution du peuple et par suite pour la constitution de l'autorité, qui sanctionne l'ordre, le consentement des membres de la multitude, elle demande aussi, qu'il y ait un droit que la multitude reconnaisse, et par lequel, elle veut bien que l'autorité la gouverne, quelle que soit

1. La politique de saint Thomas d'Aquin par Edouard Crahay, Louvain. Institut supérieur de philosophie, 1896, p. 53.

2. Cité de Dieu. Moreau, XIX, 243.

d'ailleurs cette autorité. Or, ce droit est quelque chose d'extérieur à la société, qui ne dépend pas d'elle, et dont elle consent à dépendre. Ce droit, dit saint Augustin, c'est la justice, cette vertu qui rend à chacun ce qui lui appartient. Or, si la justice n'est pas dans l'homme individuel, quelle justice peut être dans une association d'hommes qui se compose d'individus semblables ? Il n'y a donc pas là ce droit reconnu, qui fait d'une multitude un peuple, et de leur chose une république. Et comme à Rome n'a pas régné la justice, il faut dire que Rome n'était pas un peuple et une nation. Et pourtant Rome était un peuple et une nation, donc la définition de Scipion est fausse.

Aussi saint Augustin propose-t-il une autre définition : Le peuple, dit-il, est l'association d'une multitude raisonnable unie dans la paisible et commune possession de ce qu'elle aime. Et pour connaître chaque peuple il faut considérer ce qu'il aime. « Populus est cœtus multitudinis rationalis, rerum quas diligit concordi communione sociatus [1]. »

Cette définition est toute autre que la précédente et nous permet d'autres conclusions. Oui le peuple sera d'autant meilleur, que ce qu'il aime sera plus élevé, mais même dans l'hypothèse où ce qu'il aime serait dégradé et infime, il n'en resterait pas moins, que cette association serait un vrai peuple et une vraie société. Quelle sera alors l'autorité dans une pareille

1. Moreau III, 256.

société, et quelle puissance aura-t-elle ? Nous ne pouvons admettre que la puissance de l'autorité soit supérieure à celle que lui confère la multitude. Ce qui fait cette multitude, société, c'est le même amour, unifié par l'autorité, quelle qu'elle soit.

Cette autorité aura donc la même étendue que l'amour qu'elle personnifie, et qui est dans le peuple. Elle ne pourra, sans détruire cette société, la diriger ou la contraindre vers un autre amour, même meilleur. Et, comme saint Augustin admet que la société aime le bien comme le mal, il s'ensuit que l'autorité, qui personnifie la société, doit la suivre dans le bien comme dans le mal. Dans une pareille société, le pouvoir n'a d'autorité que dans les choses que la multitude aime, même infimes ou dégradées. Donc, il n'a d'autorité que celle que lui donne la multitude, et seulement sur les objets, sur lesquels elle a consenti à la lui donner.

Dans une pareille société, l'autorité, le pouvoir, la loi, ne peut conférer à personne aucun droit. C'est elle, en effet, qui reçoit des droits de la multitude et devient gérante de ses intérêts, mais elle est dans l'incapacité radicale d'en conférer à qui que ce soit.

Cette définition est celle que saint Augustin admet pour toute société. Donc, dans aucune société, l'autorité, la loi ne peut conférer de droits, pas même, et surtout pas celui de propriété.

Nous pouvons maintenant apporter des preuves plus tangibles et examiner directement quelle est la mis-

sion de l'État et jusqu'où va son droit d'intervention. Là, nous aurons le bonheur de trouver des textes bien plus clairs et que même, je regarde comme indiscutables.

Je l'ai dit précédemment, la tendance des catholiques modernes est d'étendre beaucoup les attributions de l'État et de la loi. Si quelques-uns se contentent de demander à la loi de promouvoir le bien commun, d'autres plus audacieux, parce qu'ils désirent des réformes utiles, vont jusqu'à réclamer pour l'État un rôle éducateur. Alors, la loi devrait, non seulement instituer et promouvoir la vie heureuse de la nation, mais elle devrait conduire la société dans la voie la plus parfaite. Elle serait obligée de contraindre chacun à travailler, dans la mesure de ses forces, à la réalisation du bien commun. La loi serait comme l'extension de la paternité familiale. Dans ce cas, je ne dis pas qu'elle pourrait conférer des droits, mais on comprendrait que quelques-uns fussent séduits par cette conception et accordassent à l'État une autorité très grande. Saint Augustin a-t-il admis cette théorie du pouvoir ? Je ne puis affirmer qu'une chose : je n'ai rien trouvé dans ses œuvres qui, de près ou de loin, puisse faire soupçonner que saint Augustin se fût même posé la question.

A-t-il au moins accordé à l'État le rôle de promoteur ? Il est vrai qu'il faudrait s'entendre sur ce que veut dire promouvoir l'ordre, le bien commun. Je le prends ici dans son sens le plus étendu, au sens où le

prennent les catholiques que l'on appelle interventionnistes et qui donnent à l'État un rôle beaucoup plus étendu que celui de protection. Je crois pouvoir répondre sans crainte : non, pas même cela.

Je veux d'abord citer un texte que l'on pourrait m'opposer, afin de l'écarter dès le commencement. C'est le seul que j'aie remarqué où saint Augustin pourrait sembler accorder à la loi le droit de porter la société vers une fin plus haute :

« In hoc enim reges, sicut eis divinitus præcipitur,
» Deo serviunt in quantum reges sunt, si in suo regno
» bona jubeant, mala prohibeant, non solum quæ
» pertinent ad humanam societatem, verum etiam quæ
» ad divinam religionem [1]. »

J'admets qu'à première lecture on peut donner à ces mots, bona jubeant quæ pertinent ad humanam societatem, un sens fort large et s'en servir pour prouver toute thèse que l'on voudra. Pourtant, je crois juste de dire, que ces mots ne peuvent se prendre dans un sens large et que saint Augustin le restreint lui-même. Quelques lignes plus haut, il parle de la conversion de Nabuchodonosor et des lois si différentes qu'il a portées dans les deux états de sa vie. Rex Nabuchodonosor perversus legem sævam dedit ut simulacrum adoraretur, idem correctus, severam, ne Deus verus blasphemaretur. Dans l'hypothèse de saint

[1] Contra Cresconium Donatistam. — Libr. III, cap. LI, 56. — Migne, t. IX, p. 527.

Augustin, le roi n'est pas libre, il est dominé lui-même par une loi qui lui est supérieure et ce n'est pas lui qui ordonne le bien, car il dit : in hoc enim reges, sicut eis divinitus præcipitur. Il y a en effet une loi divine et le roi ne peut s'en désintéresser. En prescrivant le bien dans son royaume, il ne prescrit pas positivement un bien, il empêche un mal, car le roi en tant que roi, doit servir Dieu. Deo serviunt in quantum reges sunt. Et s'il n'ordonnait pas d'adorer Dieu, ce serait un mal.

La loi humaine règle les conflits des droits d'après saint Augustin et pour lui c'est un rôle de protection.

Je raisonne de même pour les biens quæ pertinent ad humanam societatem. Ces biens là ne sont pas du tout des biens de surcroît, un mieux pour la société, un développement que l'état doit promouvoir, non, ce sont des biens essentiels, qui sont nécessaires à la vie sociale et dont la perte est un mal.

Je ne crois pas que l'on puisse trouver le moindre rapport entre ce texte et l'idée que se font ceux qui revendiquent pour l'Etat la puissance de promouvoir le bien.

Du reste, ce texte est unique, et la pensée de saint Augustin, que nous allons voir se développer, nous indiquera, très évidemment, dans quel sens restreint nous devons l'interpréter.

En effet, saint Augustin a beaucoup parlé de la loi, de l'Etat, du pouvoir, mais il ne leur reconnaît qu'un rôle absolument protecteur. Pour saint Augustin, la

loi humaine, conséquence du péché, a pour but d'empêcher le désordre. Non seulement elle ne confère pas de droits, mais elle ne peut que protéger ceux qui existent. C'est qu'il ne perd pas de vue, qu'il y a sur la terre deux cités : la cité de Dieu et la cité du démon. Or, ces deux cités doivent vivre l'une à côté de l'autre, même fusionnées ensemble. Il est donc nécessaire pour le bien de la cité de Dieu, que la paix règne sur la terre. Le rôle de la loi humaine est de veiller au maintien de la paix terrestre, ce qui permet à la cité de Dieu de tendre à sa fin dernière, qui est le Ciel.

Cette cité de Dieu a, dans la pensée de saint Augustin, une destinée à part, mais elle a aussi des droits à part, ou plutôt, elle seule a des droits. Un instant, j'ai cru que ces droits, si absolus et si spéciaux, étaient des droits en un sens large. Je concevais que si saint Augustin accordait tous les droits aux justes, c'étaient en quelque sorte des droits moraux, comme des droits religieux, par lesquels ils avaient pouvoir sur toute la nature, de manière que toute créature leur appartînt, en ce sens, que toujours, elle leur fût un moyen pour atteindre leur fin.

Evidemment cette relation de moyen à fin qui est la relation réelle et fondamentale, voulue par Dieu, entre l'homme et le monde créé, est bien la base de la théorie de saint Augustin sur la loi et la propriété, mais de telle manière pourtant qu'elle constitue pour le juste des droits humains et réels à l'exclusion des

impies. Et s'il admet que la loi humaine peut regarder les méchants, comme jouissant des mêmes droits sociaux que les justes, il n'y arrive qu'en vertu de la conception de la paix dont nous parlions plus haut.

Et d'abord, les méchants peuvent se convertir et transformer en droits réels, les droits fictifs que l'État leur reconnaît, mais surtout les bons ont besoin de vivre en paix, pour atteindre sûrement et tranquillement leur fin. La loi humaine n'a pas d'autre but que de maintenir cette paix, en faisant aux méchants des concessions nécessaires, qui ne leur donnent aucun droit, mais permettent seulement aux bons de n'être pas molestés. Tel le voyageur qui consent à donner au voleur, la moitié de sa fortune pour conserver l'autre. Nul n'admettra que le voleur puisse, d'aucune manière, être regardé comme ayant le moindre droit de propriété sur la part qu'on lui abandonne.

Cette situation privilégiée des justes par rapport à la loi, est formellement indiquée dans saint Augustin.. La loi humaine, dit-il, n'est pas faite pour les justes, elle n'est faite que pour les méchants.

« A. — Cum igitur manifestum sit alios esse homines
» amatores rerum æternarum, alios temporalium,
» cumque duas leges esse convenerit unam æternam,
» aliam temporalem : si quid æquitatis sapis, quos
» istorum judicas æternæ legi, quos temporali esse
» subdendos ?

« E. — Puto in promptu esse quod quæris, nam bea-
» tos illos ob amorem ipsorum æternorum sub æterna

» lege agere, existimo, miseris vero temporalis impo-
» nitur.

« A. — Recte judicas, dummodo illud inconcussum » teneas, quod apertissime jam ratio demonstravit, » eos qui temporali legi serviunt, non esse posse ab » æterna liberos : unde omnia quæ justa sunt, juste- » que variantur, exprimi diximus ; eos vero qui legi » æternæ per bonam voluntatem hærent, temporalis » legis non indigere, satis, ut apparet intelligis [1]. »

Et cette manière de voir de saint Augustin l'amène à opposer les deux lois, celle de la terre et celle du ciel : « Nati sunt illi filii, et reddidit episcopus nec » opinanti, quæ ille donaverat. In potestate habebat » episcopus non reddere : sed jure fori, non jure » poli [2]. »

« Fornicari vobis non licet. Sufficiant vobis aut » uxores aut non uxores, concubinas vero habere non » licet. Et si non habetis uxores, non licet vobis » habere concubinas quas postea dimittatis ut ducatis » uxores : quanto magis damnatio vobis erit, si habere » volueritis et concubinas et uxores. . . . . Adulterina » sunt hæc conjugia, non jure fori, sed jure cœli [3]. »

Et dans quel sens saint Augustin oppose-t-il ces deux lois ? Serait-ce qu'il regarde la loi humaine comme injuste et que nous ne devons obéir qu'à la

1. De libero arbitrio lib. I. Cap. XV, 32 ; Migne t. I. p. 1238.
2. Sermo CCCLVI. Cap. IV, 5 ; Migne, t. V, p. 1572.
3. Sermo CCCXCII, Cap. II, 2 ; Migne t. V, p. 1710 et 828.

loi divine? Non, assurément, comme nous allons le voir, mais parce que, pour lui, la loi humaine ne confère aucun droit, que tous ceux que nous avons viennent de la nature ou de Dieu et que la loi humaine n'a pas d'autre raison d'être que de protéger ces droits naturels. La conséquence est rigoureuse. Quand nous n'avons pas de droits venant de Dieu ou de la nature, la loi humaine est impuissante à nous en constituer. Appuyés sur les institutions humaines, nous pouvons bien profiter des lois pour agir, sans avoir rien à craindre de l'autorité qui gouverne, mais cela ne nous donne pas le droit moral d'agir, et en agissant, nous commettons un crime, bien que la loi ne se soit pas cru mission, et même qu'elle n'ait pas mission de nous défendre ou de punir l'acte que nous faisons. Notre liberté importe à la paix de l'État, elle n'est pas la reconnaissance d'un droit. Notre action relève toute entière de Dieu et de notre conscience. Saint Augustin l'affirme hautement en maint endroit. Nous venons de voir deux textes explicites. Dans le premier, un homme riche donne sa fortune à un évêque. Le contrat est signé, et l'évêque devient propriétaire légitime. Mais voilà que, plus tard, le donateur devient père. Il ne pense même pas que l'évêque puisse lui rendre ce qu'il lui a donné. La loi est en faveur de l'évêque. Mais, selon saint Augustin, la loi ne donne pas de droits à l'évêque, elle lui permet seulement de jouir de ses droits. Or, la loi divine veut que l'évêque rende ce qu'il a reçu ; il n'a donc pas le

droit de le garder. La loi humaine le laisse bien libre, elle ne le forcera pas à rendre, même elle le protègera s'il veut garder ce don. Il ne s'ensuit pas qu'il ait un droit dont il puisse user, et il doit rendre ce qu'on lui a donné. Autrement, même en se prévalant de la loi humaine, il serait injuste détenteur du bien d'autrui.

Dans le second cas, il s'agit de l'adultère. Nulle loi humaine ne le punit, nulle loi humaine ne déconsidère l'homme qui méprise la sainteté du mariage. Cela ne légitime pas l'adultère, qui demeure quand même un crime.

Aussi saint Augustin se montre-t-il très sévère pour ceux qui se croiraient autorisés par la loi humaine à faire un acte que, par ailleurs, leur conscience défend.

« Sed illi homines, quomodo inculpati queant esse » non video, non enim lex eos cogit sed relinquit in » potestate. Liberum eis est neminem necare pro iis » rebus quas inviti possunt amittere, et ob hoc amare » non debent. . . . . De pudicitia vero quis dubitaverit quin ea sit in ipso animo constituta, quando » quidem virtus est ? Unde a violento stupratore eripi » nec ipsa potest. . . . . Quapropter legem quidem » non reprehendo quæ tales permittit interfici, sed » quo pacto istos defendam qui interficiunt non invenio [1]. »

Et en effet la loi ne peut créer le droit, autrement toutes les applications de la loi seraient objectivement

1. De libero arbitrio. lib. I, Cap. V ; Migne, t. I, p. 1227.

bonnes, bonnes en soi, et ne pourraient léser personne, puisqu'elles donneraient à chacun ce qui lui revient, son droit. Mais au contraire la loi dans ses applications, même les plus prudentes, blesse les intérêts justes de celui qu'elle atteint.

« Ces maux sans nombre, ces maux inouis (torture
» et condamnation de l'innocent) le juge qui les cause
» ne se croit pas coupable, car on ne saurait les im-
» puter à la malice de sa volonté, mais à la fatalité
» de son ignorance, et puis au besoin impérieux de la
» société civile qui le lie à son tribunal. C'est donc
» ici la misère de l'homme et non la malignité du
» juge. Que si la nécessité, qui le condamne à ignorer
» et à juger, l'absout du crime de torturer et de punir
» des innocents, ne lui suffit-il pas de n'être point
» coupable ? Faut-il qu'il soit heureux ? [1] »

Et cependant, si les hommes qui profitent de la loi peuvent être injustes, la loi ne saurait l'être, parce qu'elle remplit sa mission.

« A. — Non ergo lex justa est, quæ dat potestatem vel
» viatori ut latronem, ne ab eo ipse occidatur, occidat :
» vel cuipiam viro aut feminæ ut violenter sibi stu-
» pratorem irruentem ante illatum stuprum, si possit
» interimat ? Nam militi etiam jubetur lege, ut hostem
» necet ; a qua cæde, si temperaverit, ab imperatore
» pænas luit. Num istas leges injustas vel potius
» nullas dicere audebimus ? Nam mihi lex esse non
» videtur, quæ justa non fuerit.

1. Cité de Dieu, livre XIX, XI.

« E. — Legem quidem satis video esse munitam contra hujuscemodi accusationem, quæ in eo populo » quem regit, minoribus malefactis ne majora com» mitterentur, dedit licentiam. Multo est enim mitius » eum qui alienæ vitæ insidiatur quam eum qui suam » tuetur, occidi. Et multo est immanius invitum ho» minem stuprum perpeti quam eum a quo vis illa » infertur ab eo cui inferre conatur, interimi [1]. »

C'est bien là, en effet, la première raison de la loi : maintenir la paix dans la cité. Une grande partie du livre XIX de la Cité de Dieu, n'a pas d'autre raison que de le prouver, et saint Augustin se résume en quelque sorte dans cette phrase : « Tout l'usage » des choses temporelles se rapporte donc à l'intérêt » de la paix terrestre dans la cité de la terre [2]. »

Du reste, il s'en explique très nettement au livre I de Libero Arbitrio :

« A. — Multo minus ego invenire possum cur homi» nibus defensionem quæras quos reos nulla lex tenet.

» E. — Nulla fortasse, sed earum legum quæ » apparent, et ab hominibus leguntur : nam nescio » utrum non aliqua vehementiore ac secretissima lege » teneantur si nihil rerum est quod non administrat » divina providentia. Quomodo enim apud eam sunt » isti peccato liberi, qui pro iis rebus quas contemni » oportet humana cæde polluti sunt ? Videtur ergo

1. De libero arbitrio, lib. I, cap. V ; Migne, t. I, p. 1227.

2. Cité de Dieu, Moreau, III, 230.

» mihi et legem istam, quæ populo regendo scribitur
» recte ista permittere, et divinam providentiam vin-
» dicare. Ea enim vindicanda sibi hæc lex populi
» assumit quæ satis sint conciliandæ paci hominibus
» imperitis, et quanto possunt per hominem regi. Illæ
» vero culpæ alias pœnas aptas habent, a quibus sola
» mihi videtur posse liberare sapientia.

» A. — Laudo et probo istam quamvis inchoatam
» minusque perfectam, tamen fidentem et sublimia
» quædam petentem distinctionem tuam. Videtur
» enim tibi lex ista quæ regendis civitatibus fertur,
» multa concedere atque impunita relinquere, quæ
» per divinam tamen providentiam vindicantur, et
» recte. Neque enim quia non omnia facit, ideo quæ
» facit improbanda sunt [1]. »

Donc la loi est juste non pas parce que ce qu'elle permet ou défend, est de soi juste ou injuste, mais parce que en défendant ou permettant, elle obtient sa fin qui est la paix de la cité. C'est pour cela que nous voyons des lois si différentes selon les nations et même si variables dans la même nation. « Différences de » mœurs, de lois, d'institutions, toutes choses qui ser- » vent à obtenir ou à maintenir la paix terrestre. . . » Toutes nonobtant leurs diversités, selon la diversité » des peuples, tendent à une seule et même fin, la » paix d'ici-bas [2]. »

1. De Libero Arbitrio, I, 13 ; Migne, t. I, p. 1228.
2. Cité de Dieu, XIX, 17.

Nous comprenons maintenant pourquoi saint Augustin veut que la loi tolère les courtisanes [1]. C'est que leur existence est utile au bien général de la société.

Nous allons voir comment la loi humaine, d'après la théorie de saint Augustin, procure la paix ? Cela nous montrera mieux encore que ce qui précède, comment dans sa pensée, la loi est impuissante à créer le moindre droit.

Nous avons déjà vu que les justes n'ont pas besoin de loi humaine et que celle-ci a pour but de protéger les bons contre les mauvais. La cité de Dieu est régie par la bonne volonté, elle obéit à la loi de Dieu. Elle a donc la paix. Cette cité vit sur la terre et elle a besoin des créatures pour parvenir à sa fin. Tandis que les bons usent seulement des créatures inférieures et s'en servent pour leur fin dernière, les mauvais veulent en jouir et y fixer leur cœur, aussi font-ils tous leurs efforts pour ravir aux bons les biens qui leur sont utiles.

« Cupere namque sine metu vivere, non tantum » bonorum sed etiam malorum omnium est, verum » hoc interest, quod id boni apppetunt avertendo » amorem ab iis rebus, quæ sine amittendi periculo » nequeunt haberi : mali autem ut iis fruendis cum » securitate incubent, removere impedimenta conan- » tur et propterea facinorosam sceleratamque vitam, » quæ mors melius vocatur gerunt [2]. »

1. Migne, t. I, p. 1000.
2. De Libero Arbitrio lib. I, Çap. IV, 10 ; Migne, t. I p. 1226.

Les méchants intervertissent donc l'ordre de choses et veulent jouir des créatures. Ils font tout pour les posséder et rien ne les arrête, pas même l'injustice et le crime. Que deviendrait la terre avec ces hommes sans conscience. Ce serait alors que la force primerait le droit. Dieu, la loi humaine dressent des barrières que les méchants ne franchissent pas. Les princes sont armés du glaive pour protéger les bons en punissant les méchants. « Ce n'est pas en vain » qu'ont été institués la puissance des princes, le » droit de glaive qui punit, les ongles de fer du bour- » reau. Toutes ces choses ont leur mesure, leurs » causes, leur raison, leur utilité. L'effroi qu'elles » inspirent, réprime le mal et permet aux bons de » vivre tranquillement au milieu des méchants... Il » est utile que la crainte des lois mette un frein à » l'audace humaine, pour que l'innocence soit en » sûreté au milieu des pervers [1]. »

« A. — Jubet igitur æterna lex avertere amorem a » temporalibus et eum mundatum convertere ad æ- » terna.

» E. — Jubet vero.

» A. — Quid deinde censes temporalem jubere, » nisi ut hæc quæ ad tempus nostra dici possunt, » quando eis homines cupiditate inhærent, eo jure » possideant, quo pax et societas humana ser- » vetur, quanta in his rebus servari potest ? Ea

1. Lettre 153, à Macedonius, ch. VI, 6.

» sunt autem, primo hoc corpus, et ejus quæ
» vocantur bona, ut integra valetudo, acumen sen-
» suum, vires, pulchritudo, et si quæ sunt cetera
» partim necessaria bonis artibus, et ideo pluris pen-
» sanda, partim viliora. Deinde libertas, quæ quidem
» nulla vera est nisi beatorum, et legi æternæ adhæ-
» rentium, sed nunc libertatem commemoro, qua se
» liberos putant qui dominos homines non habent, et
» quam desiderant ii qui a dominis hominibus manu-
» mitti volunt. Deinde parentes, fratres, conjux, liberi,
» propinqui, affines, familiares, et quicumque nobis
» aliqua necessitudine adjuncti sunt. Ipsa denique
» civitas, quæ parentis loco haberi solet, honores
» etiam et laudes, et ea quæ dicitur gloria popularis.
» Ad extremum pecunia quo uno nomine continentur
» omnia quorum jure domini sumus, et quorum ven-
» dendorum aut donandorum habere potestatem vi-
» demur. Horum omnium quemadmodum lex illa sua
» cuique distribuat difficile et longum est explicare,
» et plane ad id quod proposuimus non necessarium.
» Satis est enim videre non ultra porrigi hujus legis
» potestatem in vindicando quam ut hæc vel aliquid
» horum adimat atque auferat ei quem punit. Metu
» coercet ergo, et ad id quod vult, torquet ac retor-
» quet miserorum animos, quibus regendis accommo-
» data est. Dum enim hæc amittere timent, tenent in
» his utendis quemdam modum aptum vinculo civi-
» tatis, qualis ex hujuscemodi hominibus constitui
» potest. Non autem ulciscitur peccatum cum amantur

» ista, sed cum aliis per improbitatem auferuntur [1]. »

Vous le voyez, le rôle de la loi est un rôle superficiel, extérieur. Il n'atteint pas les consciences *. Non ulciscitur peccatum, cum amantur ista. Il punit tout au plus le crime social, sed cum aliis per improbitatem auferuntur, et encore ce rôle est bien restreint, satis est enim videre non ultra porrigi hujus legis potestatem quam ut hæc auferat ei quem punit. Enfin elle ne peut l'enlever aux coupables que dans la mesure où cela les maintiendra dans une crainte salutaire et les empêchera de briser les liens qui unissent la cité, tenent modum quemdam aptum vinculo civitatis.

Il me semble donc prouvé que saint Augustin n'accorde à la loi, qu'un pouvoir de protection et encore veut-il que ce pouvoir soit aussi limité que possible. Il protége les droits sociaux, non pas même de manière a empêcher toute injustice, mais cette injustice seule, qui pourrait relâcher ou briser les liens de la société. On ne peut donc pas dire que saint Augustin accorde à la loi humaine la faculté de concéder aucun droit.

Chose curieuse. Il a fait un examen spécial du droit de propriété et l'on constatera que ce droit pour saint Augustin ne relève aucunement de la loi humaine.

1. De Libero Arbitrio, lib. I, cap. XV, 22 ; Migne, t. I, p. 1238

* En tant qu'humaine, je ne veux pas dire que la loi humaine n'oblige pas en conscience, mais dans ce cas, elle dérive de la loi naturelle ou la détermine.

On se rappelle l'explication d'un texte où l'évêque, quoique propriétaire de par la loi, était cependant tenu à restituer ce qu'il avait reçu. Evidemment, pour saint Augustin, la loi ne lui avait conféré aucun droit de propriété, autrement il eût pu garder légitimement ce qu'il possédait.

Saint Augustin revient souvent sur l'usage et la possession des biens de la terre. Aussi nous sera-t-il facile de voir ce qu'il pense. Il ne nie pas que la loi ait quelque autorité sur ces biens. Pourtant son idée n'est pas bien dégagée : « Horum omnium quemad-» modum lex illa sua cuique distribuat difficile et » longum est explicare ». Ce pouvoir ne s'arrête pas à la propriété, il s'étend à tous les biens dont nous jouissons, puisque la loi doit nous en assurer le libre usage et peut en priver les méchants. Mais ce que saint Augustin sait bien, c'est que le droit de propriété au moins ne dérive pas de la loi humaine. Il viens de le dire, et nous allons encore l'entendre expliquer sa pensée. Il est question des hérétiques, la loi humaine de son temps leur défend de posséder aucun bien et en attribue la propriété aux orthodoxes. Cependant cette loi ne constitue pas un droit pour les fidèles : « Audi sane per me vocem dominicorum frumentorum in area dominica usque ad » ultimam ventilationem inter paleam laborantium, » per totum scilicet mundum, quia Deus vocavit ter-» ram a solis ortu usque ad occasum, ubi etiam pueri » laudant Dominum : quicumque vos ex occasione

» legis hujus imperialis, non dilectione corrigendi,
» sed inimicandi odio persequitur, displicet nobis.
» Et quamvis res quoque terrena non recte a quo-
» quam possideri possit nisi vel jure divino, quo
» cuncta justorum sunt, vel jure humano, quod in
» potestate regum est terræ : ideoque res vestras
» falso appellatis, quas nec justi possidetis, et secun-
» dum leges regum terrenorum amittere jussi estis,
» frustraque dicatis : nos eis congregandis laboravi-
» mus, cum scriptum legatis : labores impiorum justi
» edent. Sed tamen quisquis ex occasione hujus legis,
» quam reges terræ Christo servientes, ad emendan-
» dam vestram impietatem promulgaverunt, res pro-
» prias vestras cupide appetit, displicet nobis [1]. »

Ce displicet nobis marque bien que la loi humaine si juste soit-elle, n'arrive pas jusqu'à pouvoir créer le droit de propriété.

Ecoutez maintenant avec quelle véhémence il attaque ceux qui ne possèdent qu'en vertu de la loi.

« Mais il n'est pas plus permis de désirer le bien
» d'autrui, désir que Dieu voit au fond du cœur,
» quand même ce serait à titre de juste succession.
» Denique qui volunt res alienas tanquam juste possi-
» dere, hæredes se quærunt fieri a morientibus. Quid
» enim tam justum videtur, quam rem sibi derelictam
» possidere, habere jure communi ? Que nous dit cet
» homme ? Dimissum est mihi, hæreditate consecutus

1. Epist. Classis II, litt. XCIII, 50 ; Migne, t. II, p. 545.

» sum, testamentum lego. Nihil videtur justius ista
» voce avaritiæ. Tu laudas quasi jure possidentem.
» Deus damnat injuste concupiscentem. Vide qualis
» es, qui optas te ab aliquo hæredem fieri. Non vis ut
» habeat hæredes. . . . . Or qui que vous soyez, qui
» désirez secrètement le bien d'autrui, si vous perdez
» la foi, vous serez nécessairement, tout d'abord, un
» hypocrite, obséquieux non par affection, mais par
» artifice. Vous paraissez même aimer celui dont vous
» désirez devenir l'héritier, mais en l'aimant vous
» désirez sa mort, et pour vous voir maître de ce
» qu'il possède, vous ne voulez pas qu'il ait d'autre
» successeur [1]. »

Où sont-ils donc ceux qui veulent que saint Augustin fasse reposer le droit de propriété sur la loi humaine? Que demandent-ils de plus clair et de plus probant? Eh quoi! voilà un homme qui hérite en vertu d'un testament bien en règle. La loi humaine lui délivre la possession de biens qui lui sont légitimement transmis. On sait qu'il ne les a pas volés, puisque le testateur les lui offre de plein gré, il n'a fait pour les avoir aucun acte malhonnête, et nul ne peut en justice attaquer ce testament et déposséder l'héritier. Aussi, fort de son droit, celui-ci porte-t-il le front haut. Dimissum est mihi, hæreditate consecutus sum, testamentum lego. Et saint Augustin concédant l'argumentation ajoute : nihil videtur justius.

1. I série, sermon VIII, chap. X, 11.

Eh bien non, cet homme ne possède pas justement, il n'est pas juste propriétaire, car cette voix qui parle est la voix de l'avarice. Deus damnat. N'allez pas dire que cet homme, au sens de saint Augustin, a entaché sa propriété, par un péché mortel, mais qu'il est quand même vrai et juste propriétaire. Ce serait étrangement dénaturer les paroles du saint. Toutes portent sur le droit de propriété, et il est évident que c'est contre ce droit lui-même qu'il s'élève. Que dit-il en substance? La loi donne à cet homme la permission de posséder, mais moi, je ne lui reconnais pas ce droit et en possédant il encourt la colère divine. Si la loi pouvait lui donner un droit de propriété, il serait légitime propriétaire, et en supposant même qu'il eut fait une faute en captant cet héritage, les biens qu'il aurait ainsi acquis n'en seraient pas moins à lui. Cette pensée me paraît très nette, car il ajoute : proinde in primogenitis tuis punieris, qui concupiscendo res alienas, id quod tibi jure non debebatur, quasi juris umbra perquiris. Il n'y a pas de doute possible, c'est le droit lui-même de propriété que saint Augustin conteste. Evidemment le légataire sera tranquille et nul ne l'inquiètera ; mais il ne pourra se regarder comme légitime propriétaire. La loi ne lui a donné aucun droit, umbra juris, mais une ombre de droit seulement, et comme avant que la loi ne l'envoie en possession, il n'avait pas de droit, id quod jure non debebatur, il s'en suit qu'il n'a reçu de personne le droit de posséder cet héritage.

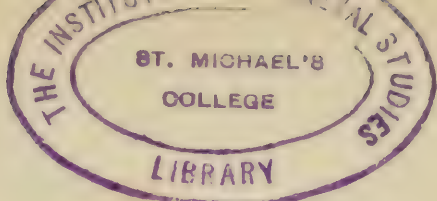
J'ai pris ici et là, pour avoir la pensée de saint Augustin ; je la trouve résumée toute entière dans une lettre qu'il écrit à Macedonius :

« Jam si vero prudenter intueamur, quod scriptum » est : Fidelis hominis totus mundus divitiarum est, » infidelis autem nec obolus, — nonne omnes qui sibi » videntur gaudere licite conquisitis, eisque uti » nesciunt, aliena possidere convincimus ? Hoc enim » certe alienum non est, quod jure possidetur, hoc » autem jure, quod juste, et hoc juste quod bene. » Omne igitur quod male possidetur alienum est ; » male autem possidet qui male utitur. Cernis ergo » quam multi debeant reddere aliena, si vel pauci, » quibus reddantur reperiantur. Qui tamen ubi ubi » sunt, tanto magis ista contemnunt quanto ea justius » possidere potuerunt. Justitiam quippe et nemo male » habet et qui non dilexerit non habet. Pecunia vero » et a malis male habetur, et a bonis tanto melius » habetur quanto minus amatur, sed inter hæc tole- » ratur iniquitas male habentium, et quædam inter » eos jura constituuntur, quæ appellantur civilia : » non quod hinc fiat ut bene utentes sint, sed ut » male utentes minus molesti sint. Donec fideles et » pii quorum juste sunt omnia, qui vel ex illis fiunt, » vel inter illos tantisper viventes malis eorum non » obstringuntur, sed exercentur, perveniant ad illam » civitatem, ubi hæreditas æternitatis est, ubi non » habet nisi justus locum, non nisi sapiens principa- » tum, ubi possidebunt quicumque ibi erunt vere

» sua. Sed tamen etiam hic nos intercedimus, ut
» secundum mores legesque terrenas non restituantur
» aliena. Quamvis placabiles vos velimus malis, non
» ut placeant, vel permaneant mali, sed quia ex illis
» fiunt quicumque fiunt boni, et sacrificio miseri-
» cordiæ placatur Deus quem nisi propitium haberent
» mali, nulli essent boni[1] . »

Pour saint Augustin en effet, on n'a droit à posséder une chose qu'autant qu'on s'en sert pour son bien, en un mot, qu'autant qu'on en use. La raison, qui a soumis la terre à l'homme, est le besoin qu'il a des créatures, et l'usage qu'il en fait pour son utilité. Le méchant, lui, n'use pas des créatures, il en abuse. Il ne s'en sert pas pour son utilité, mais les regarde comme sa fin. Il ne les possède pas, il en est possédé. Et comme la créature au lieu d'être propria, pour le méchant, est justement le contraire, aliena, et que non seulement elle lui est étrangère, mais qu'elle lui est même ennemie, puisqu'elle le conduit à la damnation, il s'en suit qu'il n'a aucun pouvoir sur elle. Alors se pose pour saint Augustin un problème difficile : cernis ergo quam multi debeant reddere aliena. Et comment faire cela, à qui rendre : si vel pauci, quibus reddantur, reperiantur. Assurément, ces gens, si peu nombreux, ont de grandes raisons de posséder, mais ces mêmes hommes n'ont aucun souci de la propriété : tanto

1. Lettre 153 à Macedonius, 26.



magis ista contemnunt quanto ea justius possidere potuerunt ? On pourrait peut-être au moins déposséder les méchants et leur enlever des biens qui leur sont si étrangers. Gardez-vous en bien dit Augustin. Ce sont des méchants, il est vrai, mais plusieurs se convertiront et ex illis fiunt quicumque fiunt boni, et les bons ont un juste droit de posséder. Et puis, si vous dépossédez ces hommes, ils ne se soumettront pas facilement, ils emploieront la force, la ruse, pour ravir aux bons ce qu'ils possèdent, et en jouir. Laissez les donc tranquilles, ut male utentes, minus molesti sint. Et même allez plus loin, regardez-les socialement, comme de vrais propriétaires, et mettez-les en état de jouir pacifiquement de la part qu'ils se sont attribuée. Supportez leur iniquité, mais limitez-la, en lui donnant comme une sanction et des barrières sociales, sed inter hæc toleratur iniquitas male habentium et quædam inter eos jura constituuntur quæ appellantur civilia. Ces « droits civils » ne leur conféreront pas un droit vrai, mais les empêcheront de nuire.

Que sont pour saint Augustin ces droits civils ? Comment les comprend-il ? C'est là certainement le point obscur, et je ne suis pas sûr que lui-même ait eu à ce sujet une idée bien précise. Je crois démontré, qu'il n'accorde pas à la loi humaine la possibilité d'engendrer le droit de propriété. Par ailleurs, il admet que la loi a, sur la propriété, une autorité incontestable. Il

affirme que les bons ont droit à posséder et les mauvais à être dépossédés. Cela mènerait la société à un désordre sans remède. Or, l'ordre et la paix sociale sont tout le rôle de la loi. Il faut, à tout prix, cette paix si nécessaire à la vie des bons, et saint Augustin arrive à parler des droits civils dont la loi est la source: Il s'est bien rendu compte lui-même de la difficulté, puisqu'il disait précédemment : « Horum omnium » quemadmodum lex illa sua cuique distribuat, diffi- » cile et longuum est explicare. » Il tient fermement les deux bouts de la chaîne. A-t-il les anneaux intermédiaires ? Il ne l'a pas dit.

Mais ce lien que saint Augustin avait peut-être vu et qu'il n'a pourtant pas montré, nous pouvons facilement le mettre en évidence, et combler ainsi les vides que l'on pourrait reprocher à sa théorie.

J'ai déjà parlé du titre de propriété. C'est dans son explication que nous trouverons la solution de la difficulté.

Je vais chercher la définition dans Meyer.

« Juris titulus, sensu philosophico et stricte acceptus, est id, in quo juris potestas simul cum juris officio proxime moraliter pendatur, seu objectiva ratio, ex qua alicujus juris in individuo determinati efficacia moralis in rationales intelligentias et voluntates proxime oritur.

» Itaque philosophice loquendo, omnis juris titulus est quædam exhibitio practicæ veritatis, quam mens sincere rationalis, ubi primum eam sibi clare præpositam habet, non possit non agnoscere.

» Alius enim modus exercendi efficaciam moralem in intelligentias et voluntates rationales non datur. Intellectus namque nonnisi cognita veritate, voluntas vero nonnisi practica veritate, seu dictamine rationis per intellectum sibi proposito directe ligari potest. Ut autem exhibita veritas practica determinati juris titulus censeri possit, talis esse debet, in qua tanquam in suo rationali fundamento per ineluctabilem consequentiam nitatur assertio juris, de quo agitur. Quare oportet, ut quasi per modum abbreviati syllogismi duplex veritatis elementum implicitum habeat, alterum generale, alterum particulare, imo individuale : illud generale principium rationis, hoc ejus applicationem ad casum particularem exhibeat necesse est. Sic. v. g. titulus juris proprietatis in rem determinatam his præmissis ratiocinii constat : omnis res a suo possessore legitime acquisita secundum rectam rationem tanquam ejus propria agnoscenda et reverenda est ; atqui hæc res ab isto homine legitime, ex. g. emptione, acquisita est. — Sequens inde conclusio ipsissima est assertio juris hujus particularis vi rationalis ordinis necessaria et præcepta.

» Est igitur juris titulus quasi instrumentum spirituale, quo jus aliquod particulare cum universali ordine rationali, divinitus sancito et cunctis reverendo, individue connexum esse ostenditur, et quo solo suum moralem influxum in juris terminum exercere eumque ad juris objectum adstringere

valet. Unde apparet, eo demum omnem hanc efficaciam tituli juris reduci, quod per modum dictaminis rationis vim legis naturalis præ se ferat. Et revera, quicumque fidenter suo jure utitur aut illud invocat vel reclamat, eo ipso communem rationis et legis divinæ ordinem, omni humanæ rationi per se notum et irrefragabilem implicite appellat.

« Vulgo tamen et secundum usum juridicum titulus juris latiore sensu pro ipso particulari facto accipi solet, quo illud rationis dictamen pro casu particulari applicabile fit et sic jus in individuo, qua tale determinatur. Ita. e. gr. emptio rite facta vel donatio tanquam juris titulus allegatur ad probandam legitimam rei possessionem. Nec immerito hoc compendio utimur, quum principium generale, quod implicite supponitur, a nemine rationali ignorari, aut in dubium revocari possit, neque aliud requiratur, nisi ut ejus præsens particularis applicatio probetur [1]. »

Il y a donc deux titres du droit, un titre philosophique et un titre juridique *. Car, dit Cepeda, s'appuyant sur Meyer, l'existence concrète d'un droit

1. Meyer. Institutiones juris naturalis, Friburgi Brisgoviæ, 1885. T, I. Sect. II. Lib. II. Cap. I. Art. 3. N° 468. p. 371.

---

* On pourrait mieux dire, pour éviter toute confusion ; un fondement rationnel et un fait juridique. Les autres expressions quoique moins claires peut-être sont les expressions reçues et je ne me crois pas autorisé à les répudier.

suppose un fait antérieur auquel soit applicable ce titre philosophique dont nous avons parlé, un fait qui vient engendrer le droit, dans son application à ce cas particulier. Ce fait uni avec le titre pris dans le sens que nous venons de dire, s'appelle aussi titre du droit dans le langage juridique. [1]

Le titre philosophique est donc une vérité morale ; le père doit nourrir son enfant. Mais il ne s'en suit pas que je doive nourrir un enfant. Cette proposition, le père doit nourrir son enfant est une proposition abstraite : c'est une loi morale, mais pour que cette loi m'atteigne, pour qu'un devoir ou un droit existent, il faut encore autre chose que l'existence de cette loi, il faut un fait volontaire ou non, selon l'essence de cette loi, qui me fasse tomber sous sa puissance. Il faut que je sois père. Tant que ce fait ne s'est pas réalisé, je ne suis pas lié par la loi. L'enfant, de son côté, ne peut réclamer la nourriture à son père qu'en vertu du titre de son droit, qu'en vertu du titre philosophique, car si le fait de la paternité existait, sans le titre philosophique, sans la vérité morale, sans la loi universelle, le droit de l'enfant n'existerait pas. Et il en est ainsi de tous les droits.

Un droit plein n'existe que s'il y a titre philosophique uni au fait humain, qui, comme dit Meyer, applique ce titre à un homme en particulier.

1. Cepeda. Droit naturel. Leç. 19, page 152. Trad. Onclair Paris. Retaux.

Mais comme le titre philosophique, quum principium generale a nemine rationali ignorari aut in dubium revocari potest, il s'en suit que dans la vie sociale on ne s'occupe que du fait juridique qui concrétise le droit. Ainsi, emptio rite facta tanquam juris titulus allegatur ad probandam legitimam rei possessionem.

Et c'est justement dans ce fait juridique qu'intervient l'Etat.

« Le droit, dit Cepeda, envisagé au point de vue objectif et par rapport à sa fin idéale, a pour but de fonder objectivement le véritable ordre social, et de le conserver au milieu des vicissitudes de la liberté humaine. Cette assertion est vraie, non seulement quand il s'agit du droit envisagé objectivement, mais même quand il est question de chacun de ses éléments particuliers ou des rapports juridiques. C'est pourquoi, à tout droit subjectif, doit correspondre, en vertu de sa nature même, une efficacité morale d'une telle force à priori, qu'elle rende ce droit propre à atteindre sa fin. Mais en quoi cette force consiste-t-elle ? Elle consiste à offrir au droit un appui moral et d'une efficacité telle qu'il puisse servir de base à la stabilité de l'organisme social que Dieu a voulu établir en ce monde.

» Mais si l'on tient compte de la liberté humaine soumise à l'influence multiple de la concupiscence et des passions qui l'écartent de l'accomplissement du devoir, l'inviolabilité morale du droit, si elle n'était

pas coactive, serait non pas accidentellement, mais d'ordinaire insuffisante, illusoire, disproportionnée et inefficace en elle même, pour atteindre cette fin. Tous ces motifs ne permettent pas de contester que le but essentiel lui-même du droit exige cette coaction [1]. »

Cette sanction du droit, cette coaction qui le protège est une fonction de l'Etat, qui seul en est chargé.

On comprend donc qu'avant de mettre la force publique au service du droit, l'État s'assure que le droit existe. Or, le titre philosophique comme universel et connu au moins implicitement de tous les hommes ne peut faire l'objet d'une enquête. Tout le travail du pouvoir se borne à établir que le fait juridique, qui rend le droit concret, s'est bien produit. Mais, si déjà la coaction a dû s'ajouter à la force morale du droit pour en assurer l'exécution, parce que la méchanceté humaine s'y opposait injustement, il faut bien admettre qu'une même opposition pourra se produire dans la production des faits juridiques. Aussi l'État a-t-il le droit d'entourer ces faits de conditions qu'il détermine, et qu'il détermine telles qu'il les croit plus aptes à prouver la réalité du droit. C'est pour cela qu'il impose à ces actes des formes juridiques. C'est à ces conditions seules qu'il les reconnaîtra comme déterminant le droit et qu'il les protègera. Malgré cela, l'injustice humaine saura encore falsifier ces actes, et leur donner mensongère-

1. Cepeda Droit naturel, 21 leç., p. 160.

ment l'apparence d'un acte revêtu de toutes les formes légales. L'État, cependant, le défendra à l'égal d'un acte vraiment juridique, et l'ordre social est à ce prix. Autrement, il faudrait toujours faire la preuve des actes et des faits les plus indiscutables. Il est donc nécessaire que l'État reconnaisse, comme producteur du droit, tout fait, tout acte qui se présente, revêtu des formes légales. Dans ce cas, le demandeur n'a pas un droit vrai, puisque le fait juridique qui doit se lier au titre philosophique du droit, pour l'individualiser, ne s'est pas produit, mais comme l'ordre social réclame que ce fait soit admis comme vrai, la loi lui accorde une existence légale, une existence fictive, et lui constitue un droit social. C'est pour moi le jus civile de saint Augustin. C'est le droit fictif, mais qui se reliant fatalement au droit vrai, doit être regardé comme vrai, sous peine de voir tout l'ordre social renversé. J'ai dit que le fait d'être père doit être vrai, pour engendrer dans le fils le droit de réclamer l'éducation et la nourriture. Or, que veut l'État, pour que le fait de la paternité se produise ? Que l'enfant naisse d'une personne mariée. Est-ce à dire que cette condition ne pourra pas être frauduleuse ? Les enfants adultérins sont bien une preuve, que la condition imposée par la loi, n'est pas suffisante, mais elle est sociale, et socialement elle suffit. Autrement s'il fallait d'autres preuves, d'autres conditions, que deviendrait l'ordre ? Et pourtant si un enfant adultérin exige de son père putatif l'éducation et la nourriture, il sera dans son

droit : la loi le soutiendra. Il n'a pourtant pas un droit réel, mais il a un droit social, un droit civil, le jus civile de saint Augustin.

Transportez cette conception du titre, du fait juridique dans le domaine de la propriété, et nous aurons expliqué saint Augustin.

En général, le droit concret de propriété est réalisé par certains faits humains, dont l'Etat peut régler les conditions, en vue du bon ordre et du bien social. Quand le fait s'est produit dans les conditions déterminées par la loi, l'autorité sociale admet que le droit existe, mais elle ne peut le savoir absolument. En effet, pour saint Augustin, il faut un autre fait humain pour créer le droit concret de propriété, il faut que l'homme en use comme il faut. L'Etat ne peut pas juger de ce fait, et pourtant s'il ne s'est pas produit, le droit n'existe pas. Que fera l'Etat ? Il fera ce que nous avons expliqué plus haut, il supposera pour tout le monde l'existence de ce fait, et il reconnaîtra le droit. Tandis que le droit existera réellement pour les uns, il n'existera pas réellement pour les autres. Néanmoins l'ordre public veut que la loi crée une existence fictive à ce droit apparent, et qu'elle le protège à l'égal de tous les autres. Et même sans recourir à la théorie de saint Augustin, est-ce que cette manière de procéder n'est pas habituelle à la loi. Tout acte civil, qui est revêtu des formes légales, est regardé comme juridique. Je fais une vente, en réalité c'est une donation. Je n'ai pas droit de la faire, mais elle

est entourée de toutes les formes légales. Cette vente créera, pour moi, tous les droits et tous les devoirs d'une vraie vente. Ces droits seront-ils de vrais droits et pourai-je en user ? Non, ce ne seront que des droits fictifs, des droits civils, que l'Etat s'engage à protéger, si je le lui demande, mais qui ne peuvent mettre ma conscience en repos. L'Etat, en effet, m'a donné un titre qui me permet d'obliger mon prochain. Socialement je puis réclamer de lui un devoir et le contraindre à me le rendre, mais ce titre n'est qu'un titre civil que l'Etat crée et protège, uniquement parce que le bien commun l'y engage.

Et c'est bien ce que saint Augustin mettait en évidence dans l'exemple qu'il donnait du testament injuste. Quod enim tam justum videtur, quam rem sibi derelictam possidere, habere jure communi ? Oui cela est juste socialement, il y a justice, nécessité à ce que la loi protège tout testament bien fait. Elle lui donne force de droit et ce jus commune, montre bien par ce mot commune, que c'est le droit de tous, le droit légal, le droit civil. L'Etat qui ne peut juger de la condition qui lui échappe et qui est nécessaire à la constitution du vrai droit, ne peut donner qu'une valeur sociale à ce droit apparent. Aussi saint Augustin qui veut que l'Etat, pour assurer le bon ordre sanctionne ce testament injuste, parce qu'il a les formes légales, ajoute plus loin : Tu laudas quasi jure possidentem, Deus damnat injuste concupiscentem.

En résumé, saint Augustin demande pour que quel-

qu'un ait un droit de propriété, deux faits : un fait particulier et de conscience, qui échappe au contrôle de la loi, et un fait juridique, que la loi juge et qu'elle astreint à certaines formalités. Pour l'homme qui a posé ces deux faits le droit est indiscutable. Pour celui qui ne peut invoquer que le fait juridique, le droit n'existe pas, mais comme la société ne peut connaître le fait de conscience, elle doit donner sa sanction au fait juridique. Aussi pour le juste qui vérifie toutes les conditions, le droit est plein ; pour le méchant, qui ne peut réaliser que le fait juridique, le droit est nul, mais la société lui accorde cependant un droit civil, qui lui permet d'agir comme s'il avait un droit plein, laissant à sa conscience l'usage, ou le non usage de ce droit civil.



CHAPITRE IX

Le droit de propriété est un droit naturel

Puisqu'il n'apparaît pas que saint Augustin ait regardé le travail ou la loi humaine comme fondement de la propriété, je pourrais conclure, immédiatement et logiquement pourtant, que, pour lui, le fondement du droit de propriété est la nature et que ce droit est un droit naturel. Mais cette preuve sommaire ne me satisferait pas. Il sera préférable de savoir s'il s'est exprimé clairement à ce sujet.

Il est des questions qui, parce qu'elles sont admises de tout le monde et n'ont donné occasion à aucune polémique, ne sont jamais formulées expressément. On les suppose hors de conteste et on n'en parle pas. C'est, il me semble, ce qu'on pourrait dire pour le droit de propriété au temps de saint Augustin. On s'occupait peu de ces questions économiques qui sont à notre époque si passionnantes. Aussi ne pourrai-je apporter autant de textes que j'aurais aimé. Cependant le droit naturel n'est pas tout à fait oublié par saint Augustin. Les textes sont moins nombreux, peut-être plus vagues. Malgré cela, il est certain que tout lecteur attentif admettra le fond de la question,

sinon toutes ses formes, et reconnaîtra que saint Augustin donne comme fondement à la propriété le droit naturel.

Mais avant de feuilleter ses œuvres, il est fort nécessaire de s'arrêter un peu pour bien s'entendre sur le sens du « droit naturel ». Le contact que j'ai pris avec maint auteur, les conversations que j'ai eues avec plusieurs économistes, m'ont prouvé que l'on est en désaccord, parce que les mots restent vagues et imprécis : par suite ne représentent pas pour tout le monde les mêmes idées. Chacun se fait une conception différente du droit naturel. Les auteurs socialistes, pour la plupart, ne savent pas exactement ce qu'il faut entendre par droit naturel. Les auteurs catholiques eux-mêmes, à part les théologiens et quelques rares laïques, ont sur le droit naturel les notions les plus fantaisistes. Il est donc nécessaire pour que l'on puisse comprendre saint Augustin, de bien savoir ce que c'est que le droit naturel.

Tout ce qui est naturel vient d'une impulsion mise par Dieu dans chaque être, et qui le fait tendre continuellement vers sa fin. Cette tendance qui, dans tous les autres êtres, est fatale et inconsciente, chez l'homme, à cause même de sa nature, qui est raisonnable, doit être intelligente et volontaire.

Chez l'homme, les tendances sont complexes. Il y a une tendance individuelle, une tendance spécifique et une tendance raisonnable, ce qui amène saint Thomas à reconnaître trois lois naturelles : une loi individuelle

de conservation, une loi spécifique de propagation, et une loi humaine de société.

Les lois naturelles sont connues par les tendances générales et permanentes des êtres. C'est donc l'observation bien faite qui permet de les découvrir.

Pour l'homme qui n'a pas, comme les êtres irraisonnables, une impulsion fatale, et qui doit tendre à sa fin avec son intelligence et sa volonté, la loi naturelle se présente à son esprit, sous la forme d'une proposition générale qui est celle-ci : il faut observer l'ordre.

C'est maintenant à son intelligence à découvrir cet ordre, et à sa raison à le comparer avec les actes qu'il doit faire et les tendances, les impulsions qu'il découvre en lui.

D'où, si la loi naturelle de l'homme est : il faut observer l'ordre, si cette loi est immuable et connue de tous, les conséquences de cette loi, ses applications sont éminemment variables et changeantes. Chaque fait nouveau introduit dans l'ordre général une relation nouvelle, qui modifie les conclusions pratiques, précédemment regardées par la raison comme obligatoires.

J'insiste beaucoup sur ce point très important, de la variabilité des conclusions de la loi naturelle.

Il faut enfin sans cesse se rappeler que si, logiquement, la nature humaine est universelle et la même partout, physiquement elle diffère dans chaque individu. Les faits au milieu desquels nécessairement il

vit, créent pour lui des relations différentes et par suite une différenciation telle, que si l'égalité est la loi logique naturelle, l'inégalité est la loi physique naturelle.

C'est pour avoir ignoré ces notions, pourtant si simples et si évidentes, que des hommes de la valeur de Janet n'ont pas craint d'avancer cette proposition étrange, que saint Augustin n'avait pas la notion du droit naturel.

Or, cette loi naturelle se retrouve dans tous les écrits de saint Augustin et même parfois il s'attarde longuement à l'expliquer, mais comme il n'a pas écrit ce mot quand il a tâché d'analyser le fait de l'esclavage et de la propriété, Janet n'a pas vu que sa théorie de l'un comme de l'autre, quoique à des titres divers, découlait « naturellement » de ce qu'il avait dit en maint endroit de la nature et de la loi naturelle.

Quelquefois, rarement cependant, et surtout pas d'une façon suffisamment indiscutable, saint Augustin parlera de la nature, à propos de la propriété. Mais comme toute sa théorie du droit naturel semble utile à exposer pour donner toute leur force aux textes qui s'occupent de la propriété, je crois bon de dire quelques mots rapides qui montreront comment saint Augustin concevait la nature.

Nous pourrons ensuite et logiquement savoir quel sens exact il faut donner aux textes où il parle de la propriété.

Saint Augustin reconnaît dans l'homme une loi naturelle, c'est-à-dire une tendance, une inclination venant de sa nature et qui lui fait accomplir sans effort les desseins que Dieu a eu en le créant :

« Legem fieri naturaliter idem quod secundum natu-
» ram gratia reparatam. Nec moveat quod « natura-
» liter » eos dixit, « quæ legis sunt facere » non
» spiritu Dei, non fide, non gratia. Hoc enim agit
» spiritus gratiæ, ut imaginem Dei, in qua naturaliter
» facti sumus, instauret in nobis. Vitium quippe con-
» tra naturam est, quod utique sanat gratia ; propter
» quam Deo dicitur : Miserere mei, sana animam
» meam, quoniam peccavi tibi. Proinde naturaliter
» homines quæ legis sunt faciunt, qui enim hoc non
» faciunt, vitio suo non faciunt. Quo vitio lex Dei est
» deleta de cordibus, ac per hoc vitio sanato, cum
» illic scribitur, fiunt quæ legis sunt naturaliter, non
» quod per naturam negata sit gratia, sed potius per
» gratiam reparata natura [1]. »

Et pourquoi donc la nature tend-elle d'elle-même à accomplir la loi? C'est que la nature, ouvrage de Dieu, garde son empreinte, et que le concept divin y demeure toujours gravé, de telle sorte qu'aucun vice ne pourra jamais l'effacer complètement.

« Imago Dei non omnino deleta in infidelibus.
» Verumtamen quia non usque adeo in anima humana
» imago Dei terrenorum affectuum labe detrita est, ut

1. De Spiritu et Littera, cap. XXVII ; Migne, t. X, p. 229.

» nulla in ea velut lineamenta extrema remanserint,
» unde merito dici possit etiam in ipsa impietate vitæ
» suæ facere aliqua legis, vel sapere : si hoc est quod
» dictum est, quia « gentes quæ legem non habent »,
» hoc est legem Dei, « naturaliter quæ legis sunt
» faciunt « et quia hujusmodi homines » ipsi sibi
» sunt lex et scriptum opus legis habent in cordibus
» suis » id est non omnimodo deletum est quod ibi
» per imaginem Dei cum crearentur impressum est [1]. »

Il y a plus, cette image de Dieu se confond avec la nature elle-même, elle est la force même de la nature, qui indique à l'homme la volonté divine.

« Nam ipsi homines erant, et vis illa naturæ inerat
» eis, qua legitimum aliquid anima rationalis et sentit
» et facit [2]. »

Cette volonté divine, cette loi naturelle, cette force de la nature n'a pas toujours la même puissance. Elle se manifeste, en effet, plus ou moins évidemment. Tantôt la nature est impérieuse, et elle fait elle-même les choses, de telle manière, que nul ne peut se tromper sur ses intentions. « Quod autem ait apostolus de
» improbis : Relicto naturali usu feminæ exarserunt
» in desideria sua in invicem, masculi in masculos
» turpitudinem operantes, non dixit : usum conjuga-
» lem, sed naturalem, eum volens intelligi, qui fit
» membris ad hoc creatis, ut per ea possit ad gene-

1. Loco citato, XXVIII ; Migne, t. X, p. 230.
2. Loco citato.

» randum sexus uterque misceri. Ac per hoc, cum
» eisdem membris etiam meretrici quisque miscetur,
» naturalis est usus, nec tamen laudabilis, sed culpa-
» bilis. Ab ea vero parte corporis quæ non ad gene-
» randum est instituta, si et conjuge quisque utatur,
» contra naturam est et flagitiosum [1]. »

La voix de la nature n'est pas toujours aussi claire, et surtout quand il s'agit d'un acte moral, l'homme doit découvrir l'ordre pour y conformer sa conduite.

Je ne puis développer la théorie de l'ordre dans saint Augustin. On pourra lire avec fruit, tout le chapitre XIX de la cité de Dieu. Il suffit de savoir que toute la moralité, pour saint Augustin, toute la loi consiste à observer l'ordre et l'ordre est « parium, » dispariumque sua cuique loca tribuens dispositio », et cela est vrai des rapports matériels comme des rapports moraux des êtres.

Pour observer l'ordre il faut le connaître, et c'est la raison qui, d'après lui, aura ce pouvoir : « Sicut
» bona sunt omnia, quæ creavit Deus ab ipsa ratio-
» nali creatura usque ad infimum corpus : ita bene
» agit in his anima rationalis si ordinem servet, et
» distinguendo, eligendo, pendendo, subdat minora
» majoribus, corporalia spiritualibus, inferiora supe-
» rioribus, temporalia sempiternis, etc [2]. »

1. De Nuptiis et Concupiscentia, lib. II, cap. XX ; Migne, t. X, p. 456.

2. Epist, 140, cap. II, n. 4 ; Migne, t. II, p. 539.

Ce qui lui fait dire que la loi naturelle est « lex
» rationis [1].
» lex quæ est in ratione [2].
» lex naturalis in corde consripta [3].
» lex naturaliter insita [4]. »

Si donc la loi naturelle est invariable, puisqu'elle consiste à observer l'ordre, les lois naturelles sont variables, puisque l'ordre lui-même est variable.

Saint Augustin l'a fort bien compris et il l'exprime d'une manière originale :

« En effet, si l'intention du Dieu de nos pères, qui
» est aussi le nôtre, avait été de donner aux hommes,
» par la pluralité des femmes, plus de facilité pour
» satisfaire leurs désirs charnels, les saintes femmes
» des anciens temps auraient pu de leur côté s'unir à
» plusieurs maris. Si quelqu'une l'avait fait, quel
» motif aurait pu l'y pousser, sinon une passion hon-
» teuse et déréglée, puisque bien même qu'il lui eût
» été permis d'avoir plusieurs maris, il ne lui aurait
» pas été possible pour cela d'avoir plus d'enfants. Il
» est toutefois beaucoup plus dans le bien du mariage
» qu'un homme n'ait point plusieurs femmes, mais
» qu'il n'en ait qu'une seule. Cela nous est assez
» prouvé par l'alliance que Dieu fit du premier homme
» avec la première femme. En agissant ainsi, le Sei-

1. Epist. 157, n. 18.
2. Ibid., 15.
3. Epist. 157, 15.
4. Enars in Ps. CXVIII, Serm. XXVI, 5.

» gneur voulait que tous les mariages fussent réglés
» sur celui qui présentait le meilleur exemple à imi-
» ter. — Progrediente autem genere humano, junctæ
» sunt quibusdam bonis viris bonæ feminæ, singulis
» plures. Unde apparet et illud dignitatis magis appe-
» tisse modestiam, et hoc fecunditatis permisisse na-
» turam. Nam et principatus magis naturaliter unius
» in multos, quam in unum potest esse multorum.
» Nec dubitari potest naturali ordine viros potius fe-
» minis quam viris feminas principari. . . . .
» Quoiqu'il en soit, ut natura principiorum amet sin-
» gularitatem, facilius autem pluralitatem videamus
» in subditis. Cependant, il n'aurait jamais été permis
» à un homme de s'unir à plusieurs femmes, si ce
» n'est en vue de donner le jour à un plus grand
» nombre d'enfants, tandis que si une femme voulait
» s'unir à plusieurs maris, comme elle n'en aurait pas
» pour cela plus d'enfants, et que ce ne serait en elle
» qu'un prétexte pour mieux satisfaire les désirs d'une
» passion charnelle, elle ne serait plus qu'une pros-
» tituée et non une épouse [1]. »

Cela permet à saint Augustin d'expliquer très rationnellement les divergences, en apparence contradictoires, que l'on rencontre dans l'histoire.

« Les femmes allaient même jusqu'à faire un devoir
» à leurs maris, de cette union, comme Sara, comme

1. De Nuptiis et Concupiscentia, lib. I, cap. IX ; Migne, t. X, p. 419.

» Rachel, comme Lia. En cela leurs maris ne com-
» mettaient point d'adultère, parce qu'ils obéissaient à
» leurs épouses dans une matière qui concerne le
» droit conjugal, selon la doctrine de l'apôtre : le corps
» de la femme n'est point à elle, mais à son mari, de
» même le corps du mari n'est point à lui, mais à sa
» femme [1]. »

Et saint Augustin revient toujours à sa même règle, à savoir que la raison découvrait l'ordre et le manifestait à la volonté, mais le manifestait contingent et variable « Non erant quidem ipsæ juris formulæ
» quæ sunt modo, sed arbitrium voluntatis pro norma
» legis habebatur, sicut et alio loco dicit apostolus :
» quia gentes non habentes legem naturaliter quæ
» legis sunt faciunt [2]. »

Saint Augustin continuera ce même procédé, quand il raisonnera sur la propriété. Tout instinct vient de Dieu, auteur de la nature. Or, nous avons l'instinct de la propriété, et nous sommes poussés à posséder, chacun pour nous, une partie de la terre que nous habitons, donc cette propriété est naturelle. Saint Augustin ne formule pas expressément cette proposition, du moins toujours, mais elle découle logiquement des raisonnements qu'il tient.

Je veux citer une page de M. Ch. Letourneau qui me semble, quoiqu'il n'y ait nullement songé, résumer

1. Serm. I série LI. 28. Migne. t. v. p 349
2. Serm. I série LI. 28.

assez bien les différentes idées que j'ai rencontrées dans saint Augustin *.

« Il ne sera pas inutile de remonter à l'origine même de l'instinct de la propriété. C'est bien un instinct, un penchant inné et dominateur. Autour de lui se sont organisées les sociétés. C'est lui qui a dicté la plupart des codes, par lui les empires ont été édifiés et détruits. Enfin les animaux eux-mêmes, du moins les animaux intelligents, quel que soit leur type zoologique, lui obéissent tout comme les hommes.

« Or, quand un penchant revêt un tel caractère d'universalité, on peut bien être sûr qu'il a sa racine dans les nécessités biologiques elles-mêmes, au plus profond de l'être. En effet, l'instinct de la propriété n'est qu'une des manifestations du plus primordial des besoins, du besoin de se conserver, de vivre, de faire vivre sa descendance. Or, le banquet de la nature est fort irrégulièrement, parfois fort chichement servi, les convives y sont nombreux, affamés, souvent brutaux. Pourtant, sous peine de mort, il faut s'y frayer une place, la défendre et autant que possible la garder, car il s'agit d'assouvir sans cesse des besoins toujours renaissants. Avec plus ou moins d'âpreté, la lutte pour la vie est sans trêve. Aussi plus l'être orga-

* Non pas que j'approuve toutes les formes de la pensée de M. Ch. Letourneau, mais je crois qu'il a bien montré la genèse du droit de propriété, et en cela il se rencontre avec saint Augustin comme avec toute la tradition catholique.

nisé, animal ou homme, est intelligent, plus il a souci de l'avenir, plus il tâche en s'assurant une propriété quelconque, de réduire dans son existence la part laissée à l'imprévu. Dans des centres nerveux développés, que ce soient ceux d'un homme ou ceux d'une abeille, les accidents de la vie laissent des empreintes durables. Un combat livré, un danger couru, un pénible effort accompli pour se procurer le vivre et le couvert, s'inscrivent et survivent dans la mémoire. A grand'peine a-t-on réussi un jour à sauvegarder son droit à l'existence en s'attribuant des aliments ou un abri, on désire naturellement une appropriation plus vaste, une alimentation soustraite au hasard, un gîte sûr et permanent. Sans cesse on y songe et dans la mesure de ses facultés, on se procure ces biens précieux, cette assurance contre le malheur. On devient propriétaire, mais on peut l'être de diverses manières, tantôt isolément, avec égoïsme, si l'on est assez bien doué ou assez bien armé de force et de ruse pour se suffire à soi-même, tantôt collectivement, si l'on est assez intelligent, assez sociable pour suppléer à sa faiblesse native en s'aggrégeant, en créant un faisceau puissant, par l'union de petites énergies individuelles [1]. »

D'après ce que nous venons de voir, même dans

1. Ch. Letourneau. L'évolution de la propriété. Instinct de la propriété, page 2.

saint Augustin, concernant le droit naturel, il suffira, pour bien établir qu'il regarde le droit de propriété comme un droit naturel, de montrer que ce droit vient directement de Dieu, qui l'a fondamentalement inscrit dans les tendances naturelles de l'homme, que, sans ce droit de propriété, les facultés humaines se développent imparfaitement, que le soin de notre avenir, de nos familles le réclament, et que, si nous possédons en propre quelque chose, c'est comme malgré nous, poussés par un besoin impérieux de la nature, besoin qui n'est même pas dépendant de notre libre arbitre.

Auparavant, je veux répondre à une objection que fait Janet et que d'autres pourraient faire. Elle consiste à mettre saint Augustin en opposition avec lui-même, ou à dire comme Janet, qu'il admet un droit humain, mais qu'il n'admet pas le droit naturel.

« L'erreur des Pères, dit P. Janet, comme nous l'avons vu plus haut, est de n'avoir pas aperçu entre le droit divin, droit mystique qui n'est pas de ce monde, et le droit humain ou positif, un droit naturel qui déclare simplement et expressément qu'un homme ne peut pas être l'esclave d'un autre homme, que cela est injuste. . . . . que le péché ne peut pas avoir pour conséquence de rendre un homme l'instrument d'un autre homme. . . . . Le même oubli du droit naturel a égaré les P. P. dans leur théorie de la propriété comme dans celle de l'esclavage. Que disent-ils ? C'est qu'en J.-C. il n'y a pas de tien et de mien.

Mais les P. P. ont bien vu qu'un tel état de choses n'est pas réalisable ici-bas. Qu'ont-ils fait ? Ils ont établi la propriété sur le droit humain, sur le droit positif, sur le droit impérial. De là ce dilemne auquel ils s'exposent, où l'esclavage est légitime puisqu'il est fondé comme la propriété elle-même, sur la loi civile, ou la propriété est illégitime, puisqu'en J.-C. il n'y a pas plus de pauvres et de riches que de maîtres et d'esclaves. Au contraire, en droit naturel, les mêmes principes qui font que la propriété est une chose juste, font que l'esclavage est une chose injuste. Tandis que les P. P. absolvent ou condamnent ces deux faits en même temps et par les mêmes principes, le droit naturel admet l'un et repousse l'autre. »

Je n'ai pas à m'occuper de l'esclavage, sans quoi je dirais à P. Janet qu'il a fort incomplètement lu saint Augustin, ce qui lui a donné une idée fausse de la pensée du Père.

Quant à la propriété, je lui retourne ses propres paroles : son erreur est de n'avoir pas aperçu entre le droit naturel qu'il conçoit, droit logique et abstrait, et le droit humain, un droit naturel concret et qui est justement celui que les Pères eux-mêmes ont admis. Il y a en effet des droits qui conviennent à chaque nature, mais la nature humaine qui est égale par définition dans chaque homme, n'est, comme le dit Taparelli, qu'une conception de notre esprit. Cette nature là n'existe pas en fait, et l'égalité qu'il rêve est une égalité logique. Elle est irréalisable. C'est bien

ce que les PP. et saint Augustin, ont compris. Et cela m'amène à l'autre objection qui oppose saint Augustin avec lui-même. Dieu a fait la terre pour tout le monde, et cette proposition saint Augustin ne cesse de la répéter. En cela il fait la joie des communistes, mais par ailleurs il proclame l'intangibilité de la propriété. De là une contradiction. Non pourtant, si l'on veut bien remarquer, que la nature, en tant que concrète, réelle et non logique, est essentiellement variable et avec elle les droits qu'elle confère. Saint Bonaventure l'explique très bien.

« Ad id quod objicitur, quod dominium et servitus facit ad conservationem ordinis naturalis, dicendum quod est ordo qui respicit naturam secundum statum suæ conditionis, et est ordo qui respicit naturam secundum statum suæ corruptionis. Et secundum hoc quædam sunt de dictamine naturæ simpliciter, quædam de dictamine naturæ secundum statum naturæ institutæ, quædam de dictamine naturæ secundum statum naturæ lapsæ. Deum esse honorandum dictat natura secundum omnem statum. Omnia esse communia dictat natura secundum statum naturæ institutæ. Aliquid proprium esse dictat natura secundum statum naturæ lapsæ ad removendas conditiones et lites. Sic omnes homines esse servos Dei dictat natura secundum omnem statum, hominem vero adæquari homini dictat secundum statum suæ primæ conditionis, hominem autem homini subjici, et hominem homini famulari dictat secundum statum corruptionis, ut mali com-

pescantur et boni defendantur. Nisi essent enim hujuscemodi dominia coercentia malos, propter corruptionem quæ est in natura, unus alterum opprimeret et communiter homines vivere non possent... [1]. »

Saint Augustin, lui aussi, distingue deux temps dans la nature, même concrète. Un premier temps, c'est la nature dans toute son intégrité. Il suppose que tout aurait été commun. Un second temps, où la nature est corrompue, et où un ordre nouveau apparaît. Cet ordre nouveau est intimement lié au changement de la nature, et il dépend de lui. Ce nouvel ordre est donc naturel, comme le premier. C'est dans cet ordre que saint Augustin regarde la propriété comme nécessaire à la nature humaine. Et c'est ce que P. Janet n'a pas su voir.

Et d'abord, le droit de propriété est un droit naturel, parce qu'il vient immédiatement de Dieu, qui a fondé la nature humaine. J'ai déjà cité plusieurs textes où Dieu donne la terre aux hommes, et il la leur donne pour qu'ils la possèdent. Tout ce qui est, est fait pour l'usage de l'homme.

« Dieu a fait les choses inférieures, l'or, l'argent,
» les animaux, pour être régis par l'homme, et
» l'homme pour être régi par Dieu [2]. »

Rappelons-nous que or, argent, pour saint Augustin,

1. S. Bonaventura, Sentent. lib. II, Dist. XLIV, art. II, q. I.
2. Ps. CXLV, 5.

signifie toute propriété privée, tout ce qui se possède en propre.

Mais comment Dieu a-t-il a ainsi donné à l'homme, la terre, les plantes, les animaux, l'or, l'argent ? Car après tout, si vraiment Dieu a parlé à Adam, il y a là une loi positive, il n'est plus possible d'invoquer une loi naturelle. Ce serait vrai si saint Augustin ne nous avertissait que la proposition : Dieu a dit, Dieu a parlé, est une manière humaine, sensible, d'exprimer des choses plus mystérieuses. Comment donc Dieu a-t-il parlé ? En donnant une impulsion à la nature humaine, en douant l'homme d'une intelligence qui le conduise à travers les contingences de la vie et lui montre le vrai, afin qu'il y conforme ses actions. C'est bien là, il me semble, une force naturelle, puisqu'elle se confond avec la nature elle-même.

« Verba ergo Dei sexto die dicentis : Ecce dedi vobis
» omne pabulum seminale seminans semen, quod est
» super omnem terram, et cætera, non sonabili vel
» temporali voce prolata verba sunt, sed sicut in ejus
» Verbo est creandi potentia. Dici autem hominibus
» quid sine temporalibus sonis Deus dixerit, nonnisi
» per temporales sonos potuit. Futurum enim erat ut
» homo jam de limo formatus, et flatu ejus animatus,
» et quidquid ex illo humani generis exstitisset, ute-
» retur eis ad escam, quæ super terram exortura erant
» ex illa virtute generandi, quam terra jam acceperat.
» Cujus futuri causales rationes in creatura condens,
» tanquam jam exstitisset, loquebatur interna atque

» intima veritate, quam nec oculus vidit, nec auris au-
» divit, sed spiritus ejus scribenti utique revelavit [1]. »

Ce texte de saint Augustin est extrêmement remarquable. Il faudrait lire tout ce livre huitième pour avoir une idée plus complète encore de sa pensée, sur la manière dont Dieu parle aux créatures. Ces quelques lignes suffiront cependant pour le but que je poursuis. Dieu veut donc que l'homme se serve des fruits de la terre pour sa nourriture. « Futurum enim » erat ut homo jam de limo formatus, uteretur eis ad escam. » Mais comment l'homme saura-t-il que tel est la volonté de Dieu et qu'il lui est permis de prendre ainsi les fruits de la terre ?

Pour saint Augustin l'homme entend la parole de Dieu de plusieurs manières, intus,in mente secundum intellectum [2], ou bien Dieu parle, per substantiam suam ad creandas omnes creaturas, ou ad spirituales atque intellectuales illuminandas, ou encore per creaturam sive spiritualem, sive corporalem [3].

Ici saint Augustin est très explicite. Dieu parle par sa substance en créant les êtres. Et il le fait d'une manière divine. « Condens in creatura causales ratio- » nes futuri. » Il jette dans les créatures, il y enfouit les raisons causales de ce qui doit arriver plus tard. Donc, il fondait dans ces plantes et dans toutes ces

1. De Genesi ad litteram, lib. VIII, Cap. III, 7; Migne, t. III, 375.

2. Loco citato. cap. XVIII.

3. Ibid. cap. XXVII.

créatures inférieures une relation de moyen entre elles et l'homme. Leur nature même les mettait en rapport avec la nature de l'homme. L'homme n'existait pas encore, mais cette relation existait et l'homme la verrait, la découvrirait. Dieu donnait ainsi aux êtres une vérité interne et intime, loquebatur interna atque intima veritate. Or la vérité est l'objet formel de l'intelligence de l'homme. L'homme quand il paraîtra, n'aura qu'à se trouver en face de ces créatures pour percevoir cette intime et interne vérité qu'elles renferment et qui est la parole de Dieu. Et cette vérité, ce sont justement ces relations, qui font que l'homme a besoin de ces créatures, qu'elles sont faites pour lui, et qu'en les créant Dieu les a unies d'une union naturelle avec sa destinée.

La loi, qui donne ainsi la terre à l'homme, est donc une loi intime et interne, la loi de la création elle-même, autrement dit, la loi de la nature.

Cette loi, cette parole divine, l'homme la connaît, parce que, comme dit saint Thomas : « Omnia illa, ad » quæ homo habet naturalem inclinationem, ratio » apprehendit naturaliter ut bona, et proinde ut » opere prosequenda. Secundum igitur ordinem incli- » nationum naturalium est ordo præceptorum legis » naturæ. Inest enim primo inclinatio homini ad » bonum secundum naturam in qua communicat cum » omnibus substantiis ; prout silicet quælibet subs- » tantia appetit conservationem sui esse secundum » naturam suam ; et secundum hanc inclinationem

» pertinent ad legem naturalem ea, per quæ vita
» hominis conservatur et contrarium impeditur.

» Secundo, inest homini inclinatio ad aliqua magis
» specialia secundum naturam, in qua communicat
» cum cæteris animalibus ; et secundum hoc, dicuntur
» ea esse de lege naturali quæ natura omnia animalia
» docuit ; ut est commixtio maris et feminæ et edu-
» catio liberorum, et similia.

» Tertio modo, inest homini inclinatio. Ad bonum
» secundum naturam rationis quæ est sibi propria :
» sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc
» quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod
» in societate vivat, et secundum hoc ad legem natu-
» ralem pertinent ea, quæ ad hujusmodi inclinatio-
» nem spectant, utpote quod homo ignorantiam vitet,
» quod alios non offendat, cum quibus debet conver-
» sari, et cætera hujusmodi, quæ ad hoc spectant [1].»

Ce sont ces trois mêmes inclinations naturelles sur lesquelles saint Augustin s'appuie pour asseoir sa théorie de la propriété stable et privée.

L'homme a une inclination naturelle à la conservation de l'individu, et pour cela, il a besoin de la propriété stable et privée,

« Vous bâtissez une maison, parce que si vous n'en
» vouliez pas bâtir, vous resteriez sans habitation. La
» nécessité vous force de construire une maison. Ce
» n'est pas votre libre volonté qui agit. Vous vous

1. S. I, 2; XCIV, 2.

» faites un vêtement, parce que si vous n'en faisiez
» pas vous marcheriez nu. C'est donc la nécessité et
» non votre libre volonté qui vous porte à faire ce
» vêtement. Vous plantez de vignes une montagne,
» vous ensemencez une terre, parce que si vous ne
» le faisiez pas vous n'auriez pas de quoi vous nour-
» rir. Toutes ces choses vous les faites sous l'empire
» de la nécessité.

» Pensez-vous qu'il y ait quelque chose que nous
» fassions par un plein effet de notre libre volonté ?
» Car les choses que nous venons d'énumérer, c'est
» par nécessité que nous les faisons, puisque si nous
» ne les faisions pas, nous resterions exposés à la
» misère et à l'indigence. Trouvons-nous quelque
» chose que nous fassions de notre volonté libre ?
» Oui certainement, et c'est lorsque nous louons
» Dieu, parce que nous l'aimons [1]. »

« Labourer, semer, planter, et toutes choses de ce
» genre, quelle cause les fait faire, sinon la nécessité
» et le besoin ? Otez la faim, la soif, la nudité, qui
» aura besoin de tout cela ? [2]. »

Labourer, semer, planter, bâtir une maison, qu'est-ce autre chose, sinon avoir une propriété privée et stable ? Donc, d'après saint Augustin, c'est la nécessité, la conservation de notre être qui nous fait un devoir de faire toutes ces choses, et par conséquent de posséder.

1. Ps. CXXXIV, 10, 11 ; Migne, t. IV, p. 1745.
2. Ps. LXXXIII, 8. — Migne, t. IV, p. 1062.

La stabilité nécessaire à la propriété, saint Augustin la voit aussi dans la nécessité où nous sommes d'amasser pour l'avenir et de prévoir les besoins futurs.

« Nous devons aussi prendre un soin extrême, lors-
» que nous voyons un serviteur de Dieu qui cherche
» à se procurer le nécessaire, soit pour lui, soit pour
» ceux dont le soin lui est confié, de ne pas l'accuser
» d'enfreindre le commandement du Seigneur et
» d'être inquiet pour le lendemain. Est-ce que le
» Seigneur lui-même, qui était servi par les Anges,
» n'a pas daigné, et pour notre exemple, et pour pré-
» venir tout scandale, lorsqu'on verrait un de ses
» serviteurs se procurer les choses nécessaires à la
» vie, est-ce qu'il n'a pas daigné, dis-je, pour subvenir
» à tous ses besoins, avoir une bourse et de l'argent
» dont le dépositaire et le voleur était le traître Judas ?
» Est-ce que l'apôtre saint Paul, aussi, ne s'est pas
» inquiété (cogitasse) du lendemain ? Lorsqu'il fait
» cette recommandation : quant aux aumônes qu'on
» recueille pour les saints, faites comme je l'ai réglé
» pour les églises de Galatie. Qu'au premier jour de
» la semaine, chacun de vous mette quelque chose à
» part chez soi, réunissant ce qu'il veut donner, afin
» qu'on n'attende pas mon arrivée pour recueillir les
» aumônes....... Ne lisons-nous pas encore dans les
» actes des apôtres que, pour échapper au danger
» d'une famine imminente, on fit les provisions né-
» cessaires pour l'avenir. . . . .

» Ne voyons-nous pas dans le même livre que le » même apôtre Paul, étant sur le point de s'embar- » quer, on lui donna tout ce qui était nécessaire et » des provisions pour bien plus d'un jour. — Enfin » n'est-il pas écrit dans une de ses épîtres : Que celui » qui dérobait ne dérobe plus, mais plutôt qu'il fasse » un bon ouvrage de ses mains, afin qu'il ait même » de quoi donner à ceux qui ont besoin [1]. . . . . . »

Le seconde inclination naturelle de l'homme est de se marier et d'élever des enfants. Cette seconde inclination, pour être satisfaite, a besoin de la propriété, elle aussi, et c'est l'avis de saint Augustin.

Ecdicie est une femme riche, fille spirituelle de saint Augustin. Elle a de grands biens et en donne une partie à quelques moines qui lui ont demandé l'aumône. Elle écrit cela à saint Augustin et lui dit que son action a fâché son mari. Il la blâme fortement d'avoir ainsi donné une partie de ses biens, et la raison en est la nécessité de pourvoir plus tard à l'établissement de son fils.

« Quid autem mirum si pater communem filium » nolebat hujus vitæ sustentaculis a matre nudari, » ignorans quid sectaturus esset cum in ætate » grandiuscula esse cœpisset. Utrum monachi profes- » sionem, an ecclesiasticum ministerium, an conju- » galis necessitudinis vinculum ? Quamvis enim ad

1. Sermon sur la montagne, livre II, chap. XVII, 57 ; Migne, t. III, p. 1294.

» meliora excitandi et erudiendi sint filii sanctorum,
» unusquisque tamen proprium donum habet a Deo :
» alius sic, alius autem sic (1, Cor., VII, 7). Nisi forte
» talia prospiciens et præcavens reprehendendus est
» pater, cum beatus Apostolus dicat : Quisquis autem
» suis et maxime domesticis non providet, fidem
» denegat, et est infideli deterior (Tim., V, 8). Cum
» vero de faciendis ipsis eleemosynis loqueretur, ait :
» Non ut aliis refectio sit, vobis autem angustia
» (II, Cor., VIII, 13). Pariter ergo consilium de omni-
» bus haberetis, pariter moderaremini quid thesauri-
» zandum esset in cœlo, quid ad vitæ hujus sufficien-
» tiam vobis et vestris vestroque filio relinquendum,
» ne aliis esset refectio, vobis autem angustia. [1]. »

Il tient le même langage à Proba, après lui avoir dit que la richesse est nécessaire pour la santé et les divers besoins de la vie. Il admet qu'elle garde ces mêmes richesses, en vue de ses enfants et de leur avenir. « Quod si tu devincta aliquo pietatis officio » non facis, tu scis quam de iis rationem reddas » Deo [2]. »

Nous pourrions encore parcourir ce qu'il dit de la manière dont les biens des parents passent aux enfants. Tout cela démontre facilement que sans la propriété privée, sans la propriété stable, le lien de la famille se relâche et l'homme souffre dans une de ses

1. Epist. CCLXII, 8 ; Migne, t. II, p. 1080.
2. Epist. CXXX, 8 ; Migne, t. II, p. 497.

inclinations les plus fondamentales, l'amour de sa femme et de ses enfants.

Enfin la troisième inclination de l'homme et qui tient à ce qu'il est intelligent et doué de raison, est l'amour et la recherche de la vérité, comme l'amour et la recherche de la société. Je ne sais si saint Augustin a conçu la propriété comme un bien nécessaire à la vie sociale. Je le croirais presque, en voyant la raison qu'il donne pour expliquer comment les méchants sont pourvus de droits civils, mais cela ne m'a pas paru assez clair pour que j'en tire une preuve indiscutable. Au contraire, pour la recherche et l'amour de la vérité, saint Augustin est très net.

L'homme est fait pour la vérité, et si elle ne lui est pas nécessaire dans tout son développement, il ne peut cependant vivre sans en posséder une certaine quantité, et plus il se livrera à la recherche de la vérité, plus il aura besoin de la propriété privée et stable.

Je rappelle simplement les textes que j'ai apportés quand il s'est agi de réfuter l'hypothese du travail comme base de la propriété.

« Quæro abs te, si tibi persuadeatur aliter cum mul-
» tis charissimis tuis te in studio sapientiæ non posse
» vivere, nisi ampla res aliqua familiaris necessitates
» vestras sustinere possit, nonne desiderabis divitias
» et optabis ? Assentior [1]. »

1. Lib. I, soliloquiorum, cap. x, 18.

Pourquoi de même reçoit-il tant d'héritages, pourquoi défend-il les biens de l'Eglise contre Faustinus. Parce que l'homme qui s'adonne à l'étude, parce que le prêtre qui répand la vérité ne peuvent travailler manuellement et que la richesse, ou du moins une certaine richesse stable, leur est nécessaire pour mener à bien de si grandes entreprises.

Cette dernière raison pourrait nous amener à déduire la preuve que la société a besoin de la propriété stable. En effet, cette vie oisive dont parle saint Augustin au chapitre XIX de la cité de Dieu, cette vie consacrée à la recherche de la vérité, à qui profite-t-elle ? Évidemment à celui qui la mène, mais il est certain aussi qu'elle profite à l'ensemble du corps social. L'Eglise, qui possède, développe la moralité de toute la société et la conduit au bonheur qui est sa fin ultime.

On pourrait encore conclure de ce que la famille a besoin de la propriété que la société et la paix seraient troublées, si cette propriété n'existait pas. J'avoue pourtant que si ces conclusions me semblent découler des prémisses posées par saint Augustin, rien ne prouve qu'elles aient été nettement formulées dans son esprit.

Saint Augustin ne s'est pas contenté de nous laisser tirer les conséquences des principes qu'il avait posés. Il a tenu à ce que nous ne puissions avoir le moindre doute sur toute l'étendue de sa pensée, et il



a voulu, en maints passages, déclarer que la loi naturelle était la raison fondamentale de la propriété.

Tout raisonnement fait en vue de découvrir une conclusion plus ou moins éloignée est toujours plus ou moins sujet à l'erreur. Il est dans l'intellect humain des affirmations qui ne sont nullement une conclusion de prémisses, mais l'expression de vérités clairement perçues. Elles sont la lumière qui conduit les hommes à travers la vie. Elles jaillissent du fond même de leur être et tiennent à leur nature. Ce sont là les premiers et indéracinables principes de la loi naturelle que nul ne peut ignorer et auxquels saint Augustin fera appel pour prouver que le besoin de la propriété est comme inné à l'homme. A certaines heures il a menacé le voleur de l'enfer, il a montré Dieu posant la loi de la propriété. Cela ne prouvait pas que cette loi ne fut pas une loi positive dépendant du bon plaisir de Dieu et non une conséquence de la nature humaine. A d'autres, au contraire, il précise. Ce n'est pas Dieu qui seulement par une loi positive a donné à l'homme l'obligation de respecter le bien d'autrui. Cette obligation est inscrite au fond de son cœur, elle est née avec lui. Pour respecter la propriété étrangère, il n'a qu'à suivre les impulsions de sa conscience. La propriété est un droit qui s'impose à lui et le violente, la conscience a une voix impérieuse, retentissante, et si quelqu'un ne l'écoute pas, il aura à subir les douleurs du remords qui sont la vengeance même de la nature.

« Furtum bonum est ?.... Non.... Omnes clamant :

» Non. Concupiscere rem proximi bonum est ? Non.
» Vox omnium est. Aut si adhuc non confiteris,
» accedit qui concupiscat rem tuam, placeat tibi, et
» responde quod vis, omnes ergo de his rebus inter-
» rogati clamant hæc bona non esse . . . .

. . . .

» Il y a un dépôt confié, personne ne le sait, il faut
» le rendre...... Allons, rentrez, prévaricateurs, ren-
» trez dans votre cœur, où est gravée cette loi. Ne
» faites pas à autrui ce que vous ne voulez pas que
» l'on vous fasse..... Répondez, jugez vous-mêmes
» cette cause, le tribunal du juge est in mente tua.
» Sedet ibi Deus, adest accusatrix conscientia, tortor
» timor... Novi quid tibi respondeat cogitatio tua. Sic
» judica, sicut audio. Judica, vox erit, vox veritatis
» non tacet, non labiis clamat, sed vociferatur ex
» corde, adhibe aurem [1]. »

Cette voix de la conscience, il la connaissait. A ce tribunal il avait comparu, le remords l'avait torturé, il n'avait pu fermé l'oreille à la voix de la loi naturelle qui lui montrait la propriété d'autrui comme un droit imprescriptible.

« Furtum certe punit lex tua, Domine, et lex
» scripta in cordibus hominum, quam ne ipsa quidem
» delet iniquitas. Quis enim fur æquo animo furem
» patitur ? Nec copiosus, adactum inopia. Et ego
» furtum facere volui, et feci, nulla compulsus

1. Ps LVII, 1-2. — Migne, t. IV, p. 673.

» egestate nec penuria, sed fastidia justitiæ et sagina
» iniquatis [1]. »

Assurément, comme toujours, cette théorie du droit naturel n'est pas aussi complète dans saint Augustin que nos esprits modernes le voudraient. Cependant, telle qu'elle est formulée, elle est suffisamment claire pour que nul ne puisse avoir le moindre doute sur la manière dont il concevait le droit de propriété, et sur le fondement qu'il lui donnait.

Vous me dir.z peut-être : Puisque saint Augustin reconnaît que le droit de propriété est fondé sur la nature de l'homme, il s'en suit que d'après lui tous les hommes doivent être propriétaires. Ce serait raisonner comme P. Janet, mais non pas comme Augustin. Il y a là, en effet, un point délicat. La propriété est dans un rapport si intime avec la nature de l'homme, que tous les hommes, je l'avoue avec saint Augustin, à cause de l'égalité abstraite de leur nature, ont un même et égal droit asbtrait à la propriété. J'admets encore que tous les hommes doivent vivre des produits de la terre et saint Augustin le reconnaît aussi. Cependant, comme les natures concrètes ne sont point égales, il s'en faut, pour chacune d'elles, le droit, non pas à la propriété, mais le droit de propriété est fort inégal. Si, en effet, il y a un rapport entre toute créature et l'homme, il n'y a

1. Conf. lib. II, cap IV. — Migne, t. I, p. 678.

pas de rapport concret entre telle créature et tel homme. Et alors intervient le fait humain, le titre dérivé, qui crée un rapport de propriété concret entre telle créature et tel homme. C'est ce que saint Augustin exprime énergiquement dans le passage suivant :

« Nous lisons dans les Proverbes de Salomon : Le » riche et le pauvre se sont rencontrés, le Seigneur » est le créateur de l'un et de l'autre. Comment donc » peut-on dire qu'il n'y a point en Dieu d'acception » de personne ?

» Loin de l'esprit des fidèles une assertion aussi » impie. L'Écriture, pour ne point paraître enseigner à » mépriser le pauvre et à honorer le riche (scriptura ne » pauperem contemnendum doceret et divitem honori- » ficandum), rappelle que Dieu est le créateur de l'un et » de l'autre, non en tant qu'ils sont riches ou pauvres, » mais en tant qu'ils sont hommes. Car, si leur fortune » est différente, leur nature est la même. Et si les occa- » sions qui se produisent dans la vie ont pour résultat » de donner aux uns la prospérité qui suit les richesses, » aux autres les privations qui accompagnent la pau- » vreté, ce n'est point une raison pour mépriser ceux » que Dieu n'a pas humiliés ou pour honorer ceux à qui » la vérité n'a pas rendu témoignage. Ceux qui sont » incontestablement dignes de mépris, ce sont les cor- » rupteurs publics des mœurs et les violateurs sacri- » lèges de la loi de Dieu. De même nous devons hono- » rer ceux qui aiment Dieu et gardent fidèlement sa loi.

» Les hommes vraiment riches aux yeux de Dieu, sont
» ceux dont la vie est pure, et plus ils paraissent
» méprisables dans le monde, plus ils sont dignes
» d'honneur dans les cieux. Nam qui beneficium tem-
» poris habent in ampliandis facultatibus, si se cognos-
» cant, et Dei intelligant voluntatem, qui terram omni-
» bus dedit, et solem suum cunctis oriri jubet, et plu-
» vias indiscretas effundit, iniquitas autem temporis,
» aut fortuitæ occasionis, aut indigentia quibusdam
» abnegat quæ Deus omnibus dedit ; ipsi ministrant
» eis, ut perficientes Dei voluntatem, non solum in
» mundo sed et in cœlo divites sint ne pauci temporis
» divitiæ excludant æternas [1]. »

Malheureusement ce texte n'est pas regardé par tous comme authentique. Je dois le reconnaître. Je crois pourtant qu'il rend bien la pensée de saint Augustin et je le prouve en apportant cette fois un texte indiscuté.

Tout le monde accorde, et Janet lui en fait un reproche, que saint Augustin unissait souvent, et même quelquefois confondait les deux questions de la propriété et de l'esclavage. Or il dit de l'esclavage la même chose que nous trouvons dans le texte précédent. C'est la même théorie fondamentale. La nature abstraite de l'homme se refuse à l'esclavage, comme la nature abstraite de l'homme fait que tout le monde a un droit égal à la propriété, mais cette nature abstraite

1. Question sur l'A. T. Q. XXXII.

n'existe pas et les lois qui découlent de la nature concrète, telle qu'elle existe maintenant, avec l'ordre nouveau, qu'a introduit le péché, font que les conditions de liberté sont inégales, comme sont inégales les conditions de la propriété privée. Et la méchanceté humaine créera l'esclavage, comme les vicissitudes de la vie créeront la propriété avec ses inégalités.

« Commendatur in Patriarchis, quod pecorum nu-
» tritores erant a pueritia sua et a parentibus suis. Et
» merito nam hæc est sine ulla dubitatione justa ser-
» vitus et justa dominatio, cum pecora homini
» serviunt et homo pecoribus dominatur. Sic enim
» dictum est cum crearetur : Faciamus hominem ad
» imaginem et similitudinem nostram et habeat
» potestatem piscium maris et volatilium cœli, et
» omnium pecorum quæ sunt super terram. Ubi insi-
» nuatur rationem debere dominari irrationabili vitæ.
» Servum autem hominem homini, vel iniquitas, vel
» adversitas fecit : iniquitas quidem, sicut dictum est :
» Maledictus Chanaan erit servus fratribus suis.
» Adversitas vero sicut accidit ipsi Joseph, ut venditus
» a fratribus servus alienigenæ fieret. Itaque primos
» servos quibus hoc nomen, in latina lingua, inditum
» est, bella fecerunt. Qui enim homo ab homine supe-
» ratus jure belli potest occidi, quia servatus est,
» servus est appellatus. Inde et mancipia, quia manu
» capta sunt. Est etiam ordo naturalis in hominibus
» ut serviant feminæ viris, et filii parentibus, quia et
» illic est justitia ut infirmior ratio serviat fortiori.

» Hæc igitur in dominationibus et servitutibus clara » justitia est, ut qui excellunt ratione, excellant domi- » natione : quod cum in hoc sæculo per iniquitatem » hominum perturbatur vel per naturarum carnalium » diversitatem ferunt justi temporalem perversitatem, » in fine habituri ordinatissimam et sempiternam » felicitatem [1]. »

La pensée de saint Augustin est donc celle-ci. Chaque homme en naissant a de par sa nature humaine un égal droit à posséder. C'est là le titre philosophique. Ce droit est raison suffisante pour qu'il s'empare des choses nécessaires à son existence et qu'il en devienne propriétaire légitime. Mais comment s'emparera-t-il? Comment arrivera-t-il à posséder ? C'est là qu'intervient le fait humain, le titre juridique, le titre dérivé qui d'un droit abstrait, égal pour tous, fait un droit concret forcément inégal.

Si donc saint Augustin reconnaît que la méchanceté de quelques uns nécessite une répression sévère capable de leur ôter la liberté, s'il admet que l'adversité peut frapper un homme juste et le soumettre à l'autorité d'un autre homme, nous pouvons croire qu'il explique par les mêmes raisons la diversité des richesses. Dieu a bien donné la terre à tous les hommes, comme il a créé tous les hommes égaux en liberté. Deus terram omnibus dedit, mais « les occa-

1. Quæstionum in Heptateuchum, lib. I, CLIII ; Migne, t. III, p. 590.

sions qui se produisent dans la vie, ont pour résultat de donner aux uns la prospérité qui suit les richesses, aux autres les privations qui accompagnent la pauvreté ». Et ces occasions sont iniquitas temporis, que je ne traduis pas par iniquité, ou injustice, mais inégalité. Les hommes réels, les hommes concrets, sont forcément inégaux, en puissance, intelligence, aptitudes. Ils vivent aussi dans des temps différents de civilisation ou de fertilité. Il y a aussi fortuita occasio, qui met tel homme en face de richesses naturelles que ne rencontrera pas tel autre, et qui tient aux différences de lieu, ou même de personnes. Il y a l'indigentia qui sera aussi bien le manque de moyens intellectuels que matériels pour conquérir la richesse. Ce sont là les occasions fortuites qui se produisent dans la vie et qui gouvernent toutes les richesses des hommes. Nous ne pouvons supprimer ces conditions et tant qu'elles demeureront, aucun effort ne pourra niveler les différence des fortunes. Il y aura donc toujours des hommes dans l'abondance, tandis que d'autres n'auront pas le nécessaire. Tout cela est dans l'ordre, tout cela ressort des conditions de la vie telle qu'elle est faite réellement à l'homme, tout cela dépend de la nature, tout cela est une loi naturelle.

Telle est bien, je crois, la pensée de saint Augustin.



CONCLUSION

Saint Augustin a donc bien une théorie de la propriété. Je ne me suis pas trop avancé en disant que son idée était complète et bien ordonnée. Tout se tient en effet dans la pensée du saint. Il ne craint pas les conséquences des principes qu'il pose et il en tire des conclusions rigoureuses.

Assurément sa théorie peut bien paraître surprenante. Elle lui est, en effet, très personnelle, et c'est même ce qui en fait tout l'attrait. On a plaisir à voir comment, avec des principes qui d'abord semblent si absolus, il a pu expliquer tous les faits les plus variés. On peut bien ne pas admettre son raisonnement et peut-être n'a-t-il pas une doctrine de tous points inattaquable. J'avoue pourtant qu'on suit facilement son idée et qu'on a parfois du mal à ne pas se laisser entraîner par le charme de sa parole et la subtilité de sa dialectique. Cette étude était trop courte pour me permettre de montrer dans tout son développement le fond de sa pensée. Elle suffit cependant à bien

mettre en place toutes les parties de sa doctrine et à montrer comment sa théorie de la propriété se fonde, s'édifie et se perfectionne.

D'abord, il conçoit Dieu comme créateur et maître souverain de toutes choses. Il a donc le vrai et haut domaine sur tout l'univers. Il crée l'homme et lui donne une destinée surnaturelle pour l'obtention de laquelle il se servira des créatures inférieures.

Ces créatures n'ont pas d'autre raison d'exister que le service qu'elles peuvent rendre à l'homme dans l'acquisition de sa fin. Tout naturellement, saint Augustin conclut que l'homme n'a de droit que sur les créatures qui lui sont utiles. Il n'a donc aucun pouvoir sur celles qui ne lui servent pas, selon l'ordre établi par Dieu, pour arriver à sa fin. Il est, au contraire, le maître de celles dont il a besoin, dans la mesure même où elles lui sont utiles. Puisqu'elles lui sont utiles en tant que moyens, et qu'il a un droit et un devoir de prendre les moyens pour atteindre sa fin, par le fait aussi qu'elles ne peuvent servir en même temps et de la même manière à plusieurs, le pouvoir qu'il acquiert sur elles devient un pouvoir stable et exclusif. Un homme peut donc, doit donc devenir leur maître à l'exclusion de tous autres, qui ont le devoir de respecter sa domination et c'est ainsi qu'il devient propriétaire, au sens le plus étendu.

Toutefois les passions humaines poussent l'homme à troubler l'ordre de la société. Le méchant, parce qu'il est méchant ne veut plus respecter la loi fonda-

mentale de sa création, il oublie et méprise sa fin. Il ne se dirige plus vers Dieu, mais convoite la possession des créatures qui nourrissent sa passion et ses appétits terrestres. Il ne se laisse plus guider dans leur recherche, par le besoin qu'il en a, mais par le plaisir qu'elles lui causent. Loin de lui être utiles, les créatures lui sont nuisibles. Elles lui deviennent étrangères, et il perd tout droit à les posséder, mais par cela même et parce qu'il renverse l'ordre, il n'en est que plus acharné à se les procurer. Alors intervient la loi humaine. La société protège les vrais droits, elle vit par la paix et pour la paix. Elle fait pour employer le langage vulgaire, la part du feu. Elle assure aux bons la paisible possession d'une juste propriété, en concédant aux mauvais la tranquille jouissance de biens auxquels il n'ont pas droit, mais pour l'acquisition desquels, ils troubleraient gravement la paix sociale.

Si donc les biens terrestres répondent dans les desseins de Dieu, aux besoins de l'homme et ont été créés pour les satisfaire, il s'en suit que sans eux l'homme ne pourrait se développer et atteindre sa fin. Ils sont donc comme le complément de sa nature, ce qui lui donne sur eux un droit naturel, droit qui ne relève d'aucune puissance humaine et qui est inaliénable comme sa nature elle-même.

Saint Augustin ne s'est pas borné à construire une théorie si belle, si une, si solide soit-elle, son genre éminemment pratique l'a voulue aussi féconde. Et il

en a fait une loi morale pour la conduite des hommes entre eux. Il n'entrait pas dans le cadre de ce travail d'examiner les conclusions morales qui découlent de ses principes. Elles créent en effet des devoirs à la richesse. Saint Augustin les a magnifiquement développés à travers toutes ses œuvres. Il a montré comment s'acquérait la richesse, et par quels moyens justes ou injustes, nous en devenions possesseurs. Il a donné des louanges au travail et à la richesse qui en vient, mais il a blâmé le commerce déshonnête, la paresse mendiante et surtout l'usure en termes d'une grande énergie. Mais c'est surtout quand il exhorte le riche à la miséricorde, et à la charité envers le pauvre, que son éloquence ne tarit plus, et que même il ne craint pas de menacer l'avare des châtiments éternels.

Si je n'avais pas à voir ce côté de la pensée du saint, je devrais au moins l'indiquer, pour montrer l'ampleur de ce génie que les siècles passés ont tant admiré, et donner à sa théorie sur la propriété toute la grandeur qu'elle a eue dans son esprit.

Je ferai remarquer en terminant comment, à part quelques vues qui lui sont tout à fait personnelles, saint Augustin ne s'écarte en rien de la tradition catholique. Et c'est l'avoir mal lu ou avoir mal compris saint Thomas d'Aquin que de les opposer l'un à l'autre sur cette question. La seule différence que l'on pourrait admettre est que saint Augustin a parlé pour enseigner une doctrine vivante, tandis que saint Tho-

mas a exposé un système philosophique et par suite plus spéculatif. Au fond, il n'a fait que systématiser la doctrine de saint Augustin, à la science duquel il ne craint pas de faire appel pour appuyer et justifier ses raisonnements.



TABLE

Caen — Imprimerie DOMIN, Rue et Cour de la Monnaie.

